UCZEŃ IKONĄ CHRYSTUSA

Studium egzegetyczno-teologiczne
Mowy pożegnalnej J 13,31–16,33

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Instytut Nauk Biblijnych

STUDIA BIBLICA LUBLINENSIA III



Branislav Kl'uska

UCZEŃ IKONĄ CHRYSTUSA

Studium egzegetyczno-teologiczne Mowy pożegnalnej J 13,31–16,33

Wydawnictwo KUL

Recenzenci
ks. dr hab. Stanisław Hałas, prof. PAT
ks. prof. dr hab. Antoni Paciorek

Opracowanie komputerowe
Zbigniew J. Słowiński

Projekt okładki i stron tytułowych
Agnieszka Gawryszuk

ISBN 978-83-7363-765-8

Wydawnictwo KUL
ul. Zbożowa 61, 20-827 Lublin
tel. 0-81 740-93-40, fax 0-81 740-93-50
e-mail: wydawnictwo@kul.lublin.pl
http:// wydawnictwo.kul.lublin.pl

Druk i oprawa
elpil
ul. Artyleryjska 11
08-110 Siedlce
e-mail: info@elpil.com.pl

Moim rodzicom,
drogiej żonie
i rodzeństwu

Wykaz skrótów

Wykaz skrótów obejmuje serie wydawnicze, czasopisma, słowniki i leksykony. Nie zostały w nim umieszczone skróty ksiąg biblijnych. Te cytowane są według: *Biblia Tysiąclecia. Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich. Poznań 2000[5]. Skróty ksiąg apokryficznych oraz qumrańskich są cytowane według: WALEWSKI P., *Praca naukowa nad Biblią: Cytowanie i skróty*, Częstochowa 2006, s. 34-69.

Serie wydawnicze

AnB	– Analecta Biblic; Roma
AnchB	– The Anchor Bible; New York–Garden City
BibIntS	– Biblical Interpretation Series; Leiden
BibLub	– Biblia Lubelska. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu; Lublin
BZTNT	– Biblioteka zwojów – tło Nowego Testamentu; Kraków
Cbet	– Contributions to biblical exegesis and theology; Kampen
CSP	– Colectánea San Paciano; Barcelona
FRLANT	– Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments; Göttingen
HThK	– Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament; Freiburg
ICC	– International Critical Commentary; Edinburgh
JR PŚ	– Jak rozumieć Pismo Święte; Lublin
JSNT SS	– Journal For the Studies of the New Testament Suplement Series; Sheffield
MSK NZ	– Malý Stuttgartský Komentář Nový Zákon; Kostelní Vydří
NEB NT	– Die Neue Echter Bibel Neues Testament; Würzburg
ÖTK NT	– Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament; Würzburg
PŚNT	– Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz; Poznań–Warszawa
SANT	– Studien zum Alten und Neuen Testament; München
SB	– Studia Biblica; Kielce

SacPag – Sacra Pagina; Minnesota–Collegevile
ThKNT – Theologischer Kommentar zum Neuen Testament; Stuttgart–Berlin –Köln
ThHNT – Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament; Leipzig
WBC – Word Biblical Commentary; Dallas–Waco
WUNT – Wissenschaftliche Unterssuchungen zum Neuen Testament; Tübingen
WpMWKB – Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych; Warszawa

Periodyki

ABR – „Australian Biblical Review"; Melbourne
ABQ – „American Baptist Quaterly"; Valley Forge
Bb – „Biblica"; Roma
BibKirch – „Bibel und Kirche"; Stuttgart
BibLeb – „Bibel und Leben"; Düsseldorf
BibOr – „Bibbia e Oriente"; Milano
BibSacr – „Bibliotheca Sacra"; Dallas
BVC – „Bible et vie chrétienne"; Paris
BZ – „Biblische Zeitschrift"; Padeborn
CBQ – „The Catholic Biblical Quaterly"; Washington
CT – „Collectanea Theologica"; Warszawa
CzST – „Częstochowskie Studia Teologiczne"; Częstochowa
JBL – „Journal of Biblical Literature"; Philadelphia
JSNT – „Journal For the Study of the New Testament", Sheffield
Neo-testamentica – „Neotestamentica, Journal of the New Testament Society of South Africa"; Pretoria
NRTh – „Nouvelle revue théologique"; Louvain
NTS – „New Testament Studies"; Cambridge
RBL – „Ruch Biblijny i Liturgiczny"; Kraków
RTK – „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne"; Lublin 1949-1991/1992
RT – „Roczniki Teologiczne"; Lublin (od 1991/1992 r. kontynuator RTK)
Semeia – „Semeia – An Experimental Journal for Biblical Criticism"; Atlanta
SNTU – „Studien zum Neuen Testament und Seiner Umwelt"; Linz
ŚSHT – „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne"; Katowice
TynBul – „Tyndale Bulletin"; Cambridge
ZKTh – „Zeitschrift für katholische Theologie"; Innsbruck–Wien
ZNW – „Zeitschrift für die neutestamentlichen Wissenschaft und die Kunde des Christentums"; Berlin

Słowniki i leksykony

ANRW – Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ed. H. Temporini – W. Haase), Berlin–New York, 1970.

EJ – Encyklopedia Judaica I-XVI, red. C. Roth i in., Jerusalem 1971--1972.

NBS – Nový biblický slovník, edit. J. D. Douglas, Praha 1996.

RAC – Reallexikon für Antike und Christentum I-XII, red. T. Klauser i in., Stuttgart 1950-1990.

SLVT – Findra J., Gombala E., Plintovič I., Slovník literárnovedných termínov. Bratislava 1979.

STB – Słownik Teologii Biblijnej, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1994[4].

TDNT – Theological Dictionary of the New Testament I-X, edit. G. Kittel, G.Friedrich, Michigan 2000.

Bibliografia

1. Teksty źródłowe

A) Teksty biblijne

Aland B., Martini C., Metzger B. (Hrsg.), The Greek New Testament, Stuttgart 1994[4].

Bibbia TOB. Edizione Integrale, Torino 1992.

Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich. Poznań 2000[5].

Eliger K., Rudolph W. (Hrsg.), Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart 1990[4].

La Bible, traducion oecumínique. Édition intégrale, Paris 1998.

Nestle E., Aland K. (Hrsg.), Novum Testamentum Graece, Stuttgart 1993[27].

Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmy: Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2005.

Papyrus Bodmer II, Evangile de Jean, chap. 1-14, wyd. V. Martin, Geneve 1956.

Papyrus Bodmer XV, Evangile de Jean, chap. 1-15, Geneve 1961.

Rahlfs A. (Hrsg.), Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpreters, I-II, Stuttgart 1979.

Sväté písmo Starého i Nového zákona: Preklad a poznámky podľa Vydaní Spolku svätého Vojtecha v Trnave: Starý zákon z roku 1955 – Nový zákon z roku 1986, Trnava 1996.

The Holy Bible containing the Old and New Testaments. New Revised Standard Version: Catholic Edition, Tennessee 1993.

Tischendorf K., Novum Testamentu Graece. Ed. 8, Vol. I, Leipzig 1869.

B) Teksty pozabiblijne

Cross F. M., The Ancient Library of Qumran, London 1958.

Muchowski P., Rękopisy znad Morza Martwego – Qumran – Wadi Murabba'at – Masada – Nachal Chewer, [BZTNT 5], Kraków 2000[2].

Rubinkiewicz R. (red.), Apokryfy Starego Testamentu, Warszawa 2000[2].
Vermes G., The Dead Scrolls in English, London, New York 1987.
Charles R.H., The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament in English I-II, Oxford 1913.

C) Dokumenty Kościoła

Dominum et Vivificantem. Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Duchu Świętym, Roma 1986.
Deus Caritas Est. Encyklika Ojca Świętego Benedykta XVI o Miłości Chrześcijańskiej, Roma 2006.
Interpretacja Biblii w Kościele, Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich, przek. i edit. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999.
Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.
Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu Bożym, w: Sobór Watykański II, Konstytucje – Dekrety – Deklaracje, Poznań 1967, s. 350-363.
Redemptor Hominis. Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II, w której u początku swej papieskiej posługi zwraca się do Czcigodnych braci w biskupstwie, do kapłanów, do rodzin zakonnych, do drogich synów i córek Kościoła oraz do wszystkich ludzi dobrej woli, Roma 1979.

2. Komentarze

A) Komentarze do Czwartej Ewangelii

Barrett C.K., The Gospel According to St. John, London, 1978[2].
Beasley-Murray G.R., John, [WBC 36], Dalas 1987, (computer software CD).
Becker J. Das Evangelium nach Johannes. 2 Bd., [ÖTK 4.1-2], Gütersloh–Würzburg 1984-1985[2].
Bernard J.H., The Gospel According to St. John, I-II vol. [ICC], New York–Edinburgh 1928-1929.
Blank J., Das Evangelium nach Johannes, Bd. II [GSL.NT 4/2], Düsseldorf 1986.
Boismard M.E., Lamouille A., Synopse des quatres Évangiles en francais, III, L'Évangile de Jean, Paris 1977.
Brodie T.L., The Gospel According to John. A literary & Theological Commentary. New York–Oxford 1993.
Brown R.E., The Gospel according to John, vol. 1-2 [AncB 29/29a], New York–Garden City 1966-1970.
Bultmann R., Das Evangelium nach Johannes, Göttingen 1962[17.]
Codet F., L'Evangile de Saint Jean III, Neuchatel 1902.

Culpepper R.A., The Gospel and Letters of John, Nashwille 1998.
Gnilka J., Johannesevangelium, [NEB NT 4], Würzburg 1999[5].
Hoskyns E. C., The Fourth Gospel, ed. F. N. Davey. London 1947[2].
Lightfoot, R. H., St. John's Gospel. A Commentary with the Text of the Revised Version, Oxford 1960.
Lindars B., The Gospel of John, Grand Rapids 1972.
Loisy A., Le quatrième Évangile. Les épitres dites de Jean, Paris 1921[2].
MacGregor G.H.C., The Gospel of John, Moffate Commentary, London 1928.
Malina B.J., Rohrbaugh R.L., Social-science Commentary on the Gospel of John, Minneapolis 1998.
Mateos J., Barreto J., El Evangelio de Juan. Análisis linguístico y comentario exegético, Madrid 1979.
Moloney F.J., Belief in the Word, Reading John 1-4, Minneapolis 1996.
Moloney F.J., Signs and Shadows. Reading John 5-12, Minneapolis 1997.
Moloney F.J., Glory not Dishonor. Reading John 13-21, Minneapolis 1998.
Moloney F.J., The Gospel of John [SacPag IV], Minnesota–Collegevile 1998.
Mullins M., The Gospel of John, Dublin 2003.
Okure T., Ewangelia według św. Jana, w: Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek, red. wyd. oryginalnego: W. F. Farmer, red. wyd. polskiego: W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 1302-1363.
Paciorek A., Ewangelia według św. Jana, [BibLub], Lublin 2000.
Perkins P., Ewangelia według świętego Jana, w: Katolicki komentarz biblijny, red. wydania oryginalnego: R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy; red. wydania polskiego: W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 1108-1176.
Porsch F., Evangelium sv. Jana [MSK NZ 4], Kostelní Vydří 1998.
Schnackenburg R., Das Johannesevangelium, [HThK IV] Bd. 1-4, Freiburg 1965-1975.
Schenke L., Johannes Kommentar, Düsseldorf 1998.
Schnelle U., Das Evangelium nach Johannes, [ThHNT 4], Leipzig 1998.
Simoens Y., Secondo Giovanni: Una traduzione e un' interpretazione, Bologna 2002[2].
Stachowiak L., Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz, [PSNT IV], Poznań–Warszawa 1975.
Strack H.L., Billerbeck P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash, Band II., München 1924.
Wellhausen J., Das Evangelium Johannis, Berlin 1908.
Wengst K., Das Johannesevangelium. 2. Teilband: Kapitel 11-21 [ThKNT 4/2], Stuttgart–Berlin–Köln 2001.
Wilckens U., Das Evangelium nach Johannes, Göttingen 1998[17].
Wikenhauser A., Das Evangelium nach Johannes, Regensburg 1957.
Witherington B., John's Wisdom. A commentary on the Fourth Gospel, Louisville 1995.

B) Komentarze do innych ksiąg biblijnych

Haag E., Daniel, Würzburg 1993.
Kremer J., Druhý list Korinťanům, [MSK NZ 8], Kostelní Vydří 2001.
LaCocque A., Księga Daniela, w: Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek, red. wyd. oryginalnego: W. F. Farmer, red. wyd. polskiego: W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 966-987.
Bauckham R.J., Jude, 2 Peter, [WBC 50], Dalas 1987, (computer software CD).
Baur W., První, druhý a třetí list Janův [MSK NZ 17], Kostelní Vydří 2001.

3. Opracowania szczegółowe

Bammel C.P., The Farewell Discourse in Patristic Exegesis, Neotestamentica 25 (1991) 2, s. 193-207.
Bammel E., Die Abschiedsrede des Johannesevangeliums und ihr jüdischer Hintergrund, Neotestamentica 26 (1992) 1, s. 1-12.
Bammel E., The Farewell Discourse of the Evangelist John and its Jewish Heritage, TynBull 44 (1993), s. 103-116.
Beck D.R., The Discipleship Paradigm: Readers and Anonymous Characters in the Fourth Gospel, [BibIntS 27], Leiden 1997.
Becker J., Die Abschiedsreden im Johannesevangelium, ZNW 61 (1970), s. 215-246.
Behler G. M., Les Paroles d'Adieux du Seigneur, Paris 1960.
Beirne M., Women and Men in the Fourth Gospel: A Discipleship of Equals, [JSNT SS 242], Sheffield 2003.
Beutler J., Habt keine Angst: Die erste johanneische Abschiedsrede (Joh 14), [Stuttgarter Bibelstudien 116], Stuttgart 1984.
Beutler J., Kirche als Sekte? Zum Kirchenbild der johanneischen Abschiedsreden, w: tenże, Studien zu den johanneischen Schriften, Stuttgart 1998, s. 21-32.
Borig R., Der Wahre Weinstock. Untersuchung zu Jo 15,1-10 [SANT XVI], München 1967.
Boyle J.L., The Last Discourse (Jn 13,31 – 16,33) and Prayer (Jn 17): Some Observations on Their Unity and Development, Bb 56 (1975), s. 210-222.
Brouwer W., The Literary Development of John 13-17: A Chiastic Reading, Atlanta 2000.
Carson D.A., The Function of the Paraclete in John 16:7-11, JBL 98 (1979) 4, s. 547-566.
Charlier C., La présence dans l'absence (Jean 13,31-14,31), BVC 2 (1953), s. 61-75.
Coda P., Nasledování Krista jako přebývaní v Trojici dle Ewangelia sv. Jana, Communio: Medzinárodní katolická revue 1 (1997) 4, s. 390-413.

Corsen P., Die Abschiedsreden Jesu in den vierten Evangelium, ZNW 8 (1907), s. 125-142.

Cortés E., Los Discursos de Adiós de Gn 49 a Jn 13-17 [CSP 23], Barcelona 1976.

Dąbek T.M., Gdy Duch Paraklet przyjdzie, „przekona świat o grzechu, sprawiedliwości i o sądzie" (J 16,8), RBL 59 (2006) 1, s. 5-14.

Derickson G.W., Viticulture and John 15,1-6, BibSacr 153 (1996), s. 34-52.

De Smidt J.C., A Perspective on John 15:1-8, Neotestamentica 25 (1991) 2, s. 251-272.

Dettwiler A., Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31 – 16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture – Charakters [Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 169], Göttingen 1995.

Dietzfelbinger C., Der Abschied des Kommenden. Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden, Tübingen 1997.

Dietzfelbinger C., Die Größeren Werke (Joh 14.12f), NTS 35 (1989), s. 27-47.

Dietzfelbinger C., Die Eschatologische Freude der Gemeinde in der Angst der Welt: Joh 16,16-33, Evangelische Theologie 40 (1980), s. 420-436.

Domeris W. R., The Farewell Discourse: An Anthropological Approach; Neotestamentica 25 (1991) 2, s. 233-250.

Draper J.A, The Sociological Function of the Spirit / Paraclete in the Farewell Discourses in the Fourth Gospel, Neotestamentica 26 (1992) 1, s. 13-29.

Du Rand J.A., Perspectives on Johannine Discipleship According to the Farewell Discourses, Neotestamentica 25 (1991), s. 311-325.

Du Rand J.A., A Story and a Community. Reading the First Farewell Discourse (John 13:31-14:31) from Narratological and Sociological Perspectives, Neotestamentica 26 (1992) 1, s. 31-45.

Du Toit B.A., The Aspect of Faith in the Gospel of John with special reference to the Farewell Discourse of Jesus, Neotestamentica 25 (1991) 2, s. 327-340.

Estalayo V.A., La Vuelta de Christo en el Evangelio de Juan. Análisis Literario de Jn 14,1-3, EsT 5 (1973), s. 3-70.

Feuillet A., L'heure de la femme (Jn 16,21) et l'heure de la Mère de Jésus (Jn 19,25-27), Bib 47 (1966), s. 169-184; s. 361-380; s. 557-573.

Fischer G., Die himmlischen Wohnungen. Untersuchungen zu Joh 14,2f, Bern-Frankfurt 1975.

Gächter P., Der formale Aufbau der Abschiedsrede Jesu, ZKTh 58 (1934), s. 155-207.

Gryglewicz F., Winny krzew, w: Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992[2], s. 93-111.

Gryglewicz F., Jezus jako winny krzew, CzST 3 (1975), s. 205-216.

Haldimann K., Rekonstruktion und Entfaltung: Exegetische Untersuchungen zu Joh 15 und 16, Berlin: Walter de Gruyter, 2000.

Hartin P.J., Remain in Me (John 15:5): The Foundation of the Ethical and Its Consequences m the Farewell Discourses, Neotestamentica 25 (1991) 2, s. 341-356.

Hoegen-Rohls C., Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium [WUNT II/84], Tübingen 1996.
Jaubert A., L'image de la vigne (Jean 15), w: Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie. Oscar Culman zum 65. Geburtstag gewidmet. (red. F. Christ), Hamburg 1967, s. 93-96.
Jonge de M., The Fourth Gospel: The Book of the Disciples, w: Jesus: Stranger from Heaven and Son of God. Jesus Christ and the Christian in Johannine Perspective, Missoula 1977, s. 1-21.
Klauck H.J., Der Weggang Jesu: Neue Arbeiten zu Joh 13-17, BZ 40 (1996), s. 236-250.
Kľuska B., Láska ako existenciálny znak Ježišovho učeníka: exegeticko-teologické štúdium Jn 13,34-35, w: J. Duda (red.), Aktuálne otázky z teológie. Zborník z vedeckej konferencie – Ružomberok 7. decembra 2005, Ružomberok 2006, s. 67-90.
Köstenberger A.J., The Missions of Jesus and the Disciples according to the Fourth Gospel. With Implications for the Fourth Gospel's Purpose and the Mission of the Contemporary Church, Grand Rapids, Michigan 1998.
Kot A., Duch Paraklet (J 14-16), w: Prorok potężny czynem i słowem, red. B. Szier-Kramarek, G. Kramarek, K. Mielcarek, Lublin 1997, s. 189-204.
Kudasiewicz J., Paraklet a grzech świata (16,7-11), RT 40 (1993) 1, s. 109-119.
Kügler J., Das Johannesevangelium und seine Gemeinde – kein Thema für Science Fiction, Biblische Notizen 23 (1984), s. 48-62.
Lacomara A., Deuteronomy and the Farewell Discourse (Jn 13:31 – 16:33), CBQ 36 (1974), s. 63-84.
Laney J.C., Abiding is believing: The analogy of the vine in John 15,1-6, BibSacr 146 (1989), s. 55-66.
Lemmer H.R., A Possible Understanding by the Implied Reader, of Some of the Coming-Going-Being Sent Pronouncements in the Johannine Farewell Discourses, Neotestamentica 25 (1991) 2, s. 289-310.
Lombard H.A., Oliver W. H., A Working Supper in Jerusalem: John 13:1-38 Introduces Jesus' Farewell Discourses, Neotestamentica 25 (1991) 2, s. 357-378.
Machnij S., Trwanie słowa Bożego w człowieku na podstawie mowy o winnym krzewie (J 15,7 i 5), StPelp 18 (1987), s. 115-150.
McCaffrey J., The House With Many Rooms: The Temple Theme of Jn. 14, 2-3. [AnBib 114], Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1988.
Menken M.J.J., „They Hated Me without Reason" (John 15:25), w: tenże, Old Testament Quatations in the Fourth Gospel. Studies in Textual Form, [CBET 15], Kampen 1996, s. 139-145.
Merwe Van der D.G., Towards a theological understanding of Johannine discipleship, Neotestamentica 31 (1997) 2, s. 339-359.
Migliasso S., La presenza dell' Assente. Saggio di analisi letterario-strutturale e di sintesi teologica di Gv 13,31-14,31, Roma 1979.
Moloney F.J., The structure and message of John 15:1-16:3, ABR 35 (1987), s. 35-49.

Moloney F.J., The Function of John 13-17 within the Johannine Narrative, w: What is John? Volume II: Literary and Social Readings of the Fourth Gospel (ed. F.F. Segovia), [SBL symposium series 7], Atlanta 1998, s. 43-66.

Moreno-Jimenéz R., El discípulo de Jesucristo, según el evangelio de S. Juan, EstBib 30 (1971), s. 269-311.

Morgan-Wynne J.E., A Note on John 14,17b, BZ 23 (1979), s. 93-96.

Neugebauer J., Die eschatologischen Aussagen in den johanneischen Abschiedsreden. Eine Untersuchung zu Johannes 13-17, Stuttgart 1995.

O'Day G.R., „I have overcome the World" (John 16:33): Narrative Time in John 13-17, Semeia 53 (1991), s. 153-166.

Oliver W.H., Van Aarde A.G., The Community of Faith as Dwelling-Place of the Father: βασιλεία τοῦ θεοῦ as „Household of God" in the Johannine Farewell Discourse(s), Neotestamentica 25 (1991) 2, s. 379-400.

Paciorek A., Duch święty kontynuatorem obecności Jezusa wśród uczniów (J 13-17), RBL 54 (2001), 13-24.

Painter J., Glimpses of the Johannine Community in the Farewell Discourses, ABR 28 (1980), s. 21-38.

Painter J., The Farewell Discourses and the History of Johannine Christianity, NTS 27 (1980-81), s. 525-543.

Pisarek S., Kontekst perykopy o winnym krzewie (J 15, 1-11), RTK XV, z. 1 (1968), s. 77-96.

Pisarek S., Rodzaj literacki perykopy o winnym krzewie, Jn 15,1-11, Śsht 4 (1971), s. 15-22.

Pisarek S., Uczeń jego radość w perykopie o winnym krzewie J 15,1-11, CollTheol 68 (1998), z. 4, s. 21-29.

Pisarek S., Uczeń Chrystusa według perykopy o winnym krzewie (J 15,1-11), w: Diligis Me? Pasce. Księga jubileuszowa dedykowana Biskupowi sandomierskiemu Wacławowi Józefowi Świerzawskiemu na pięćdziesięciolecie święceń kapłańskich 1949-1999, t. 1, red. S. Czerwik, M. Mierzwa, Sandomierz 1999, s. 236-263.

Potterie de la I., „Je suis la Voie, La Vérité et la Vie" (Jn 14,6), NRTh 88 (1966), s. 907-942.

Reese J.M., Literary Structure of Jn 13:31-14,31; 16:5-6, 16-33, CBQ 34 (1972), s. 221-231.

Schnackenburg R., Das Anliegen der Abschiedsrede in Joh 14, In: Wort Gottes in der Zeit. Festschrift für Karl Hermann Schelkle zum 65. Geburtstag dargebracht von Kollegen, Freunden, Schülern, hrgs. H. Feld, J. Nolte, Düsseldorf 1973, s. 95-110.

Schnackenburg R., Johannes 14:7, w: Studies in New Testament Language and Text. Essays in Honour of G. D. Kilpatrick, ed. by J. K. Elliot, Leiden 1976, s. 345-356.

Schneider J., Die Abschiedsreden Jesu: Ein Beitrag zur Frage der Komposition von Johannes 13,31-17,26, w: Gott und die Götter: Festchrift für E. Fascher, Berlin 1958, s. 103-112.

Schnelle U., Die Abschiedsreden im Johannesevangelium, ZNW 80 (1989), s. 64-79.
Scholtissek K., Abschied und neue Gegenwart: Exegetische und theologische reflexionen zur Johanneischen Abschiedsrede 13,31-17,26, Ephemerides Theologicae Lovanienses 75 (1999), s. 332-358.
Segalla G., La structura chiastica di Giov. 15,1-8, BibOr 12 (1970), s. 129-131.
Segovia A., El texto „Pater maior me est" (Jo 14,28) explicado par un polemista antimacedoniano, Revista Espanola de Teologia 1 (1941), s. 603-609.
Segovia F.F., The Theology and Provenance of John 15, 1-17, JBL 101 (1982), s. 115-128.
Segovia F.F., John 15,18 – 16,4a: A First Addition to the Original Farewell Discourse?, CBQ 45 (1983), s. 210-230.
Segovia F.F., The Farewell of the Word: The Johanine Call to Abide, Minneapolis 1991.
Segovia F.F., The Structure, Tendenz, and Sitz im Leben of John 13:31 – 14:31, JBL 104 (1985), s. 472-474. (471-493).
Segovia F.F., „Peace I Leave with You; My Peace I Give to You": Discipleship in the Fourth Gospel, w: F.F. Segovia (red.), Discipleship in the New Testament, Philadelphia 1985, s. 76-102.
Siker-Gieseler J.S., Disciples and discipleship in the Fourth Gospel: A Cannonical Approach, Studia Biblica et Theologica 10 (1980), s. 199-227.
Simoens Y., La gloire d'aimer. Structure stylistiques et interpretatives dans le Discours de la Céne, [AnB 90], Rome 1981.
Skowronek B., Jezusowe przykazanie miłości (J 15,12-17), w: Prorok potężny czynem i słowem. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Józefowi Kudasiewiczowi z okazji 70. rocznicy urodzin, red. B. Szier-Kramarek, K. Kramarek, K. Mielcarek, Lublin 1997, s. 204-214.
Smidt de J.C., A Perspective on John 15,1-8, Neotestamentica 25 (1991), s. 259.
Suggit J.N., John 13-17 Viewed through Liturgical Spectacles, Neotestamentica 26 (1992) 1, s. 47-58.
Tolmie D.F., Jesus' Farewell to the Disciples: John 13: 1-17: 26 in Naratological Perspective, [BibIntS 12], Leiden 1995.
Tolmie D.F., The Function of Focalisation in John 13-17, Neotestamentica 25 (1991), s. 273-287.
van Boxel P., Glaube und Liebe: Aktualität des johanneischen Jüngersmodells, Geist und Leben 48 (1975) 1, s. 18-28.
Vellanical M., Discipleship According to the Gospel of John", Jeevadhara 10 (1980), s. 131-147.
Watt van der J.G., „Metaphorik" in Joh 15,1-8, BZ 38 (1994), s. 67-80.
Winter M., Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter, Gattungsgeschichtliche Untersuchung der Vermächtnisrede im Blick auf Joh 13-17 [FRLANT 161], Göttingen 1994.
Witczyk H., Paraklet Duchem Nowego Przymierza (J 14,15-17), RT 46 (1999), z. 1, s. 77-91.

Witczyk H., Winny krzew i latorośle (J 15,1-16,3), w: „Dobrze, Sługo dobry...” (Mt 25,21): Księga pamiątkowa ku czci ks. dra Huberta Ordona, SDS, red. K. Mielcarek, Kielce 2005, s. 191-226.

Woll D.B., The Departure of „The Way”: The First Farewell Discourse in the Gospel of John, JBL 99 (1980), s. 225-239.

Woll D.B., Johannine christianity in conflict. Authority, Rank, and Succession in the First Farewell Discourse, Chico 1981.

Zimmerman H., Struktur und Aussageabsicht der johanneischen Abschiedsreden (Jo 13-17), BibLeb 8 (1967), s. 279-290.

Zumstein J., Le point de vue de l’école johannique sur les logia de Jésus dans le premier discourse d’adieu, RevSR 69 (1995), s. 59-70.

4. Opracowania ogólne

Aletti J.N., Jésus – Christ fait-il l’unité du Nuoveau Testament, Paris 1994.

Augenstein J., Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen [Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 134]. Stuttgart, Berlin, Köln 1993.

Balthasar von H.U., Kim jest chrześcijanin?, Kraków 1999.

Bartnicki R., Ostatnia wieczerza a męka Jezusa, w: Męka Jezusa Chrystusa, red. F. Gryglewicz, Lublin 1986, s. 65-84.

Barclay W., Agape i agapan. Ważniejsze słowa Nowego Testamentu, Warszawa 1983.

Barton S.C., People of the Passion, London 1994.

Bauckham R., The Beloved Disciple as Ideal Author, JSNT 49 (1993), s. 21-44.

Bednarz M., Pisma św. Jana, Tarnów 1997.

Behm J., παράκλητος, TDNT V, s. 800-814.

Benediction, EJ 4, kol. 484.

Berger K., Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums, Stuttgart 1997.

Berger K., Hellenistische Gatungen im Neuen Testament, ANRW 25/2 (1984), s. 1034-1452.

Best E., Following Jesus. Discipleship in the Gospel of Mark, Sheffield 1981.

Best E., Disciples and Discipleship. Studies in the Gospel according to Mark, Edinburgh 1986.

Betz O., Der Paraklet, Leiden-Köln 1963.

Beuchamp P., Modlitwa, STB, s. 496-503.

Beutler J., Die Stunde Jesu im Johannesevangelium, BibKirch 52 (1997), s. 25-27.

Beutler J., Psalm 42/43 im Johanesevangelium, NTS 25 (1979), s. 35-57.

Beutler J., Martyria: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes, Frankfurt am Main 1972.

Beutler J., Kirche als Sekte? Zum Kirchenbild der johanneischen Abschiedsreden. W: Tenże, Studien zu den johanneischen Schriften, Stuttgart 1998, s. 21-32.
Bietenhard H., Die himmlische Welt im Urchristentum und im Spätjudentum, Tübingen 1951.
Blafl C.C., The Disciples according to Mark: Markan Redaction in Current Debate, Sheffield 1989.
Blank J., Krisis: Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie, Freiburg 1964.
Blank J., Der Mensch vor der radikalen Alternative. Versuch zum Grundansatz der „johanneischen Antropologie", Kairos 22 (1980), s. 146-156.
Bonsirven J., Le judaisme palestinian, t. 1, Paris 1934[2].
Bornkamm G., Der Paraklet im Johannes-Evangelium, w: Geschichte und Glaube, Bd. 3, München 1968, s. 68-89.
Botha J.E., The Case of Johannine Irony Reopened, Neotestamentica 25 (1991) 2, s. 209-232.
Böttrich C., Weltweisheit, Menschheitsethik, Urkult. Studien zum slavischen Henochbuch, Tübingen 1992.
Braun F.M., Jean le théologien, III.1., Le mystère de Jesus-Christ, Paris 1966.
Braun F.M., Jean le théologien, III.2, Se Théologie: Le Christ, notre Seigneur, hier, aujourd'hui, toujours, Paris 1972.
Brown R.E., An Introduction to the Gospel of John, edited, updated, introduced and concluded by F.J. Moloney, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 2004.
Brown R.E., The community of the Beloved Disciple, New York 1979.
Brož B., Nedostatek jako místo zjevení, Communio – Medzinárodní katolická revue 10 (2006) 1, s. 47-60.
Bultmann R., ἀλεήθεια, κτλ. TDNT I, s. 238-251.
Bultmann R., Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevanegeliums, w: Bultman R., Exegeitica. Ausätze zur Erforschung des Neuen Testaments, ausgew., eingel. und hg. von E. Dinkler, Tübingen 1967, s. 55-104.
Büchsel F., ἐλέγχω, TDNT II, s. 473-476.
Büchsel F., κρίνω: Linguistic, TDNT III, s. 921-923.
Bühner J.A., Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium. Die kultur und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung, [WUNT II 2], Tübingen 1977.
Caird C.B., The Glory of God in the Fourth Gospel, NTS 15 (1968/1969), s. 265-277.
Caragounis C.C., Vine, Vineyard, Israel and Jesus, Svensk Exegetisk Ĺrsbok 65 (2000), s. 201-214.
Cassem N.H., A Grammatical and Contextual Inventory of the use of Kovsmo" in the Johannine Corpus with some Implications for a Johannine Cosmic theology, NTS 19 (1972/1973), s. 81-91.
Cazelles H., Imię – Stary Testament, STB, s. 322-324.
Charlesworth J.H., The Beloved Disciple, Valley Forge 1995.

Childs B.S., Memory and Tradition, London 1962.
Collins F. R., From John to the Beloved Disciple: An Essay on Johannine Characters, Interpretation 49 (1995), s. 359-369.
Congar Y., Wierzę w Ducha Świętego I. Duch Święty w „ekonomii". Objawienie i doświadczenie Ducha, Warszawa 1997.
Corbon J., Grelod P., Sąd, STB, s. 860-866.
Culpepper R.A., The Johannine Hypodeigma: A Reading of John 13, Semeia 53 (1991), s. 131-152.
Culpepper R.A., Anatomy of the Fourth Gospel, Philadelphia 1983.
Culpepper R.A., John, the Son of Zebedee: The Life of a Legend, Edinburgh 2000.
Culpepper R.A., The Johannine school: An evaluation of the Johannine school hypothesis based on an investigation of the nature of ancient schools. Misoula 1975.
De Dinechin O., Kathôs: la similitude dans l'Evangile de saint Jean, Recherches de science religieuse 58 (1970), s. 195-236.
Delling G., ὥρα, TDNT IX, s. 675-681.
De Williers P.G.R., The interpretation of a text in the light of its socio-cultural setting, Neotestamentica 18 (1984), s. 66-79.
Dietzfelbinger C., Johanneischer Osterglaube, Zürich 1992.
Dietzfelbinger C., Paraklet und theologischer Anaspruch im Johannesevangelium, Zeitschrift für Theologie und Kirche 82 (1985), s. 398-408.
Dodd C.H., Historical Tradition in the Fourth Gospel, Cambridge 1963.
Dodd C.H., The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge 1953.
Donahue J.R., The Theology and Setting of Discipleship in the Gospel of Mark, Milvaukee 1983.
Drgas J., „Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca" (J 14,9): Bóg Ojciec w Ewangelii Janowej, w: Ty, Panie, jesteś Naszym Ojcem (Iz 64,7): Biblia o Bogu Ojcu, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Warszawa 1999, s. 112-124.
Drozd J., Chwała Chrystusa, w: Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992[2], s. 167-182.
Dunn J.D.G., Ježíš, společenství stolu a Kumrán, w: Ježíš a svitky od Mrtvého moře, edit. J.H. Charlesworth, Vyšehrad, Praha 2000, s. 268.
Dunn J.D.G., The Washing of the Disciples' Feet in John 13: 1-20, ZNW 61 (1970), s. 247-252.
Dupont J., Imię – Nowy Testament, STB, s. 324-326.
Egger W., Methodenlehre zum Neuen Testament: Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, Freiburg; Basel; Wien 1990[2].
Ferraro G., Il Paraclito, Cristo, Il Padre nel Quarto Vangelo, Vaticano 1996.
Ferraro G., La gioia di Cristo nel quarto vangelo, Brescia 1988.
Ferraro G., Lo Spirito e Cristo nel vangelo di Giovanni, Briescia 1984.
Ferraro G., Mio-Tuo. Teologia possesso reciproco del Padre e del Figlio nel vangelo di Giovanni, Città del Vaticano 1994.
Ferreira J., Johannine Ecclesiology [JSNTSup 160], Sheffield 1998.
Findra J., Monológ, SLVT, s. 176-177.

Flis J., Krytyka tekstu Nowego Testamentu, w: Metodologia Nowego Testamentu, pod red. H. Langkammera, Pelplin 1994, s. 51-78.
Fuller R., The Jews in the Fourth Gospel, Dialog 16 (1977), s. 31-37.
Galopin P.M., Posiłek, STB, s. 716-719.
Gądecki S., Wstęp do pism Janowych, Gniezno 1996[2].
Gnilka J., Theologie des Neues Testaments, Freiburg–Basel–Wien 1999.
Goeth de M., Un Schème de Révélation dans le Quatrième Évangile, NTS 8 (1961-1962), s. 145-150.
Gryglewicz F., Mędala S., Ewangelia według św. Jana, w: WNT, s. 459-508.
Gryglewicz F., „Ja jestem" w Janowej Ewangelii, w: Materialy pomocnicze do wykładów z biblistyki, t. 2, red. S. Łach, M. Filipiak, H. Langkammer, Lublin 1977, s. 219-225.
Gryglewicz F., Słowo Boże i jego słuchanie, w: Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992[2], s. 204 -227.
Gryglewicz F., Syn Człowieczy, w: Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992[2], s. 157-165.
Gryglewicz F., Wiara Janowych Gmin Kościelnych, RTK 25 (1978) 1, s. 103-111.
Gryglewicz F., Dwie Janowe metafory o kościele, w: Kościół w świetle Biblii, red. J. Szlaga, Lublin 1984, s. 144-145.
Günther W., Link H.G., ἀγαπάω, w: The New International Dictionary of The New Testament Theology, Vol. 2, Exeter 1976, s. 538-547.
Hałas S., Analiza struktury literackiej drogą do lepszego zrozumienia tekstu biblijnego, w: Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich, przek. i edit. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 116-130.
Haręzga S., Jezus i jego uczniowie: Model chrześcijańskiej formacji w Ewangelii według św. Marka, Lublin 2006.
Harrisville R.A., The Concept of Newness in the New Testament, JBL 74 (1955), s. 69-79.
Hasitschka M., Die Parakletworte im Johannesevangelium, SNTU 18, s. 97-112.
Hauck F., μένω, κτλ., TDNT IV, s. 574-588.
Hauck F., παροιμία, κτλ., TDNT VII, s. 854-856.
Hawkin D.J., The Johannine World. Reflections on the Theology of the Fourth Gospel and Contemporary Society, Albany 1996.
Heever van de G. A., Theological Metaphorics and the Metaphors of John's Gospel, Neotestamentica 26 (1992), s. 96-99.
Heise J., Bleiben, „Menein" in den Johanneischen Schriften, Tübingen 1967.
Heriban J., Príručný lexikón biblických vied, Rím 1992.
Hermann T., Miłość braterska w Pierwszym Liście św. Jana, Paradyż 1984.
Hermann T., Miłość Braterska, w: Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992[2], s. 253-260.
Hermann T., Miłość Braterska w Pierwszym Liście św. Jana, w: Studia z biblistyki, t. III, red. J. Łach, Warszawa 1983, s. 208-345.

Hinrichs B., „Ich bin". Die konsistenz des Johannes-Evangeliums in der Konzentration auf das Wort Jesu, Stuttgart 1988.
Hofius O., Katapausis. Die vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief, Tübingen 1970.
Hogan F., Words of Life from John the Beloved, London 1988.
Horbury W., The Benediction of the Minim and Early Jewish-Christian Controwersy, JTS 33 (1982), s. 19-61.
Jankowski A., Paraklet, w: Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992[2], s. 183-206.
Jankowski A., Duch Święty w Nowym Testamencie, Kraków 1998.
Jankowski A., Duch Święty dokonawcą Zbawienia: Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego, Kraków 2003.
Jankowski A., Dynamika wiary według Czwartej Ewangelii, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 8 (1975), s. 25-41.
Jan Paweł II., Tryptyk Rzymski, Kraków 2003.
Jazykowa I., Świat ikony, Warszawa 2003.
Jeremias J., New Testament Theology I, The Proclamation of Jesus, London 1971.
Jeremias J., Die Gleichnisse Jesu, Göttingen 1962[6].
Johnson G., OIKOMENH and KOSMOS in the New Testament, NTS 10 (1963-64), s. 352-360.
Käsemann E., Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingenn 1966.
Kennedy G., New Testament interpretation through rhetorical criticism, Chapel Hill 1984.
Kerrigan A., Jn 19,25-27 in the Light of Johannine Theology and the Old Testament, Antonianum 35 (1960), s. 369-416.
Kiejza A., Słuchanie w Biblii, w: Uważajcie jak słuchacie (Łk 8,18): Teoria i praktyka lectio divina [SB 8], pod red. H. Witczyka i S. Haręzgi, Kielce 2004, s. 32-42.
Klauck H.J., Die erzählerische Rolle der Jünger im Markusevangelium. Eine narrative Analyse, NT 24 (1982), s. 1-26.
Koester C.R., Symbolism in the Fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community, Minneapolis 2003[2].
Kovacs J.L., „Now shall the ruler of this world be driven out": Jesus' death as cosmic battle in John 12,20-36, JBL 114 (1995), 2, s. 227-247.
Kraft E., Die Personen im Johannesevangelium, Evangelische Theologie 16 (1956), s. 18-32.
Kudasiewicz J., Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne, Kielce 1998.
Kudasiewicz J., Testament Jezusa (J 19,25-27). Nowe trendy interpretacyjne, RTK 37 (1990) z. 1 s. 49-61.
Kurz W.S., Luke 22:14-38 and Greco-roman and Biblical Farewell Addresses, JBL 104 (1985), s. 251-268.
Kuśmirek A., Posłanictwo Jezusa Chrystusa według Czwartej Ewangelii, Warszawa 2003.
Lammers K., Hören, Sehen und Glauben im Neuen Testament [Stutgarter Bibelstudien 11], Stuttgart 1966.

Langkammer H., Teologia Nowego Testamentu I. Ewangelie – Dzieje Apostolskie – Listy Katolickie – Apokalipsa. Jezus Chrystus wczoraj – dziś – na wieki, Wrocław 1985.
Langkammer H., Pneumatologia biblijna (ruach – pneuma), Opole 1998.
Langkammer H., Kościół w Janowej Ewangelii, RT 42 (1995), s. 69-77.
Langkammer H., Nowy Testament o Kościele, Wrocław 1995
Lausberg H., Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze, Bydgoszcz 2002.
Leon-Dufour X., Pokój, STB, s. 700-705.
Lesquivit C., Grelot P., Świat, STB, s. 953-958.
Lincoln A., The Beloved Disciple as Eyewitness and the Fourth Gospel as Witness, JSNT 85 (2002), s. 3-26.
Lindemann A., Gemeinde und Welt im Johannesevangelium, w: D. Lührmann, G. Strecker hg., Kirche: Festschrift für G. Bornkamm, Tübingen 1980, s. 133-161.
Link H.G., I am, w: The New International Dictionary of New Testament Theology, pod red. C. Browna, Vol. 2, Exeter 1976, s. 279.
Lipiński E., Ostatnia uczta paschalna Starego Przymierza, RBL 11 (1958), s. 480-488.
Loader W.R.G., The Christology of the Fourth Gospel. Structure and Issues, Frankfurt am Main 1989.
Loader W.R.G., The Central Structure in Johannine Christology, NTS 30 (1984), s. 188-261.
Łach J., Uczta Zrzeszenia z Qumran a Ostatnia Wieczerza, RBL 11 (1958), s. 489-497.
Malina B.D., Why interpret the Bible with the social sciences?, ABQ 2 (1983), s. 122-129.
Marchel W., Ojciec, w: Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne, pod red. F. Gryglewicza, Lublin 1992[2], s. 145-156.
Marrow S.B., Κόσμος in John, CBQ 64 (2002), s. 90-102.
Martyn J.L., History and Theology in the Fourth Gospel, New York 1968.
Martyn J.L., Glimpses into the History of the Johannine Community: From its Origin through the Period of its Life in which the Fourth Gospel was Composed, In: L'Évangile de Jean: Sources, redaction, theologie, ed. M. de Jonge, Leuven 1977, s. 149-175.
McCasland S.V., The Way, JBL 77 (1958), s. 222-230.
Mędala S., Chwała Jezusa (Ewangelia według św. Jana), w: Ewangelia św. Jana, Listy Powszechne, Apokalipsa, red. R. Bartnicki, M. Czajkowski, S. Mędala, J. Zaleski [WpMWKB 10], Warszawa 1992.
Mędala S., Problem struktury literackiej czwartej Ewangelii, RBL 46 (1993), nr 1, s. 11-17.
Mędala S., Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej, [BZTNT 1], Kraków 1994.
Mędala S., Świat, w: Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992[2], s. 347-368.
Mędala S., Chrystologia Ewangelii św. Jana, Kraków 1993.

Mendecki N., Modlitwa „Osiemnastu Błogosławieństw", RBL (1984), s. 140-143.
Meye R.P., Jesus and the Twelve: Discipleship nd Revelation in Mark's Gospel, Grand Rapids 1968.
Michell H. J., Die Abschiedsrede des Paulus an die Kirche Apg 20:17-38, München 1973.
Michel O., σκορπίζω, κτλ.,TDNT VII, s. 418-422.
Michel O., πίστις, The New International Dictionary of New Testament Theology, pod red. C. Browna, Vol. 1, Exeter 1975, s. 593-606.
Michealis W., ὁδός, κτλ., TDNT 5, s. 42-114.
Mlakuzhyil G., The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel, [AnB 117], Roma 1987.
Moloney F.J., The Johannine Son of Man, Roma 1978[2].
Mollat D., Chwała, STB, s. 134-140.
Mollat D., Remarques sur le vocabulaire spatial du quatriè évangile, Studia evangelica 1 (1959), s. 321-328.
Motte R., Godzina, w: STB, s. 293-295.
Mowinckel S., Die Vorstellungen des Spätjudentums vom heiligen Gesit als Fürsprecher und der johanneische Paraklet, ZNW (1993), s. 97-130.
Müller U.B., Die Parakletvorstellung im Johannesevangelium, Zeitschrift für Theologie und Kirche 71 (1974), s. 31-77.
Neusner J., Judaism in a Time of Crisis. Four Responses to the Destruction of the Second Temple, Judaism 21 (1972), s. 313-327.
Nicholson G.C., Death as Departure. The Johanine Descend-Ascent Schema, [SBL. DS 63], Chico 1983.
Nordheim von E., Die Lehre der Aleten: I. Das Testament als Literaturgattung im Judentum der Hellenistisch-Römischen Zeit [ALGH 13], Leiden 1980.
O'Grady J.F., Individualism and Johannine Ecclesiology, BTB 5 (1975), s. 227-261.
O'Grady J.F., Johannine Ecclesiology: A Critical Evaluation, BTB 7 (1977), s. 36-44.
Onuki T., Gemeinde und Welt in Johannesevangelium, Neukirchen-Vlyn 1984.
Paciorek A., Ewangelia umiłowanego ucznia, Lublin 2000.
Painter J., Quest and Rejection Stories in John, JSNT 36 (1989), s. 17-46.
Pammel M., The Meaning of Doxa, ZNW (1983), s. 12-16.
Panimolle S.A., Il dono della Legge e la grazia della verità (Gv 1,17), Roma 1973.
Parsenios G.L., Departure and Consolation: The Johannine Farewell Discourses in Light of Greco-Roman Literature, Leiden 2005.
Pazdan M.M., Discipleship as the appropriation of eschatological salvation in the Fourth Gospel, Toronto 1982.
Porter C.L., Papyrus Bodmer XV (P 75) and the Text of Codex Vaticanus, JBL 81 (1962), s. 362-376.
Potterie de la I., La Vérité dans Saint Jean I [AnBib 73], Roma 1977.
Potterie de la I., Prawda, STB, s. 763-268.
Potterie de la I., Wiara w Pismach Janowych, Verbum Vitae 5 (2004), s. 107-115.

Potterie de la I., ΩΙΔΑ e ΓΙΝΩΣΚΩ: I due modi del «conoscere» nel quatro Vangelo, w: tenże: Studi di Cristologia Giovanea, Genova 1986[2], s. 303-315.
Potterie de la I., Le Paraclet, Assembleeés du Seigneur 47 (1963), s. 33-55.
Potterie de la I., Giovanni Battista e Gesú testimoni della Veritá nel quarto vangelo, Gesú Veritá, Torino 1973.
Quell G., Stauffer E., ἀγαπάω, κτλ., TDNT I, s. 53-54.
Rabiej S., Protologiczne znaczenie Chrystusowego „Ego Eimi", RTK 38-39 (1991-92), z. 2, s. 75-86.
Rabiej S., „Ja jestem" w Ewangelii św. Jana znakiem boskiej godności Jezusa, RTK 35 (1988), z. 2, s. 183-192.
Reiser M., Sprache und literarische Formen des Neuen Testament: Eine Einführung, Padeborn-München-Wien-Zürich 2001.
Rengstorf K.H., μανθάνω κτλ., TDNT IV., s. 390-461.
Rakocy W., Obraz i funkcja Faryzeuszy w Dziele Łukaszowym (Łk-Dz). Studium literacko-teologiczne, Lublin 2000.
Ratzinger J., Ježíš Kristus dnes, Communio: Medzinárodní katolická revue 1 (1997) 4, s. 337-354.
Richter G., Die Fusswaschung im Johannesevangelium. Geschichte ihrer Deutung, Regensburg 1967.
Romaniuk K., Alegoria, EK I, kol. 322-323.
Rubinkiewicz R., Wprowadzenie do Apokryfów Starego Testamentu, Lublin 1987.
Sangiorgio D., Gli effetti della fede nel vangelo di Giovanni, Laós 11 (2004) 2, s. 43-55.
Sasse H., Der Paraklet im Johannes-Evangelium, ZNW 24 (1925), s. 260-277.
Sasse H., κοσμέω, κόσμος, κτλ., TDNT III, s. 867-898.
Schlier H., παρρησία, κτλ., TDNT V, s. 871-886.
Scholtissek K., In Ihm sein und Bleiben: Die Sprache der Immanenz in den Johanneischen Schriften, Freiburg 2000.
Schnackenburg J., Zur Herkunft des Johannesevangeliums, BZ 14 (1970), s. 1-23.
Schreiner J., Teologia Starego Testamentu, Warszawa 1999.
Schweizer E., Egō eimi. Die religiongeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums, [FRLANT 56], Göttingen 1965[2].
Schelkle K.H., Teologia Nowego Testamentu, t. 2: Bóg był w Chrystusie, Kraków 1985.
Schmahl G., Die Zwölf im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung, Trier 1974.
Schmeller T., Der Erbe des Weinbergs. Zu den Gerichtgleichnissen Mk 12,1-12 und Jes 5,1-7, Münchener Tehologische Zeitschrift 46 (1997), s. 183-201.
Schnelle U., Einleitung in das Neue Testament, Göttingen 2002[4].
Schnelle U., Johaneische Eklesiologie, NTS 37 (1991), s. 37-50.
Schwankl O., Die johanneische Gemeinde in der Welt von damals: Zu einem problematischen und exemplarischen Verhältnis, w: J. Lührmann, G. Strecker (hrsg.), Pneuma und Gemeinde. Christsein in der Tradition des Paulus und

Johannes: Festschrift für Josef Heinz zum 65. Geburtstag, Düsseldorf 2001, s. 253-294.
Schulz S., Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium, Göttingen 1957.
Segovia F.F., The Journey(s) of the Word of God: A Reading of the Plot of the Fourth Gospel, Semeia 53 (1991), s. 23-54.
Segovia F.F., Love relationship in the Johannine Tradition: Ἀγάπη, Ἀγαπᾶν in 1 John and the Fourth Gospel, Chico 1982, s. 146-149.
Segovia F.F., John 13:1-20. The Footwashing in the Johannine Tradition, ZNW 73 (1982), s. 31-51.
Seesemann H., οἶδα, TDNT V, s. 116-119.
Seweryniak H., Tajemnica Jezusa, Warszawa 2001.
Smalley S.S., Hostina, NBS, s. 296.
Smalley S.S., The Johannine Son of Man Sayings, NTS 15 (1968-1969), s. 278-301.
Sossalla J., Milczenie Ewangelii św. Jana o słowach ustanowienia Eucharystii świętej, RBL 16 (1963), s. 251-260.
Stachowiak L., Ostatni dialog Chrystusa z niewierzącym światem (J 12,20-50), w: WST, s.111-120.
Stauffer E., Abschiedsreden, RAC 1 (1950), kol. 29-35.
Stauffer E., ἐγώ, TDNT II, s. 343-362.
Stauffer E., New Testament Theology, London 1963.
Stählin G., φιλέω, κτλ., TDNT IX, s. 113-117.
Sternberg M., The Poetics of Biblical Narrative, Ideological Literature and the Drama of Reading, Bloomington 1987.
Stimpfle A., Blinde sehen. Die Eschatologie im traditionsgeschichtlichen Prozess des Johannesevangelium, Berlin–New York 1990.
Stock A., Call to Discipleship. A Literary Study of Mark's Gospel, Wilmington 1982.
Stock K., Boten aus dem Mit-Ihm-Sein. Das Verhältnis zwischen Jesus und den Zwölf nach Markus, [AnBib 70], Rome 1975.
Strathmann H., μάρτυς, μαρτυρέω, κτλ., TDNT IV, s. 474-514.
Szekspir W., Tragedia Ryszarda, w: tenże, Dzieła Dramatyczne, t. 3, przekł. S. Koźmian, Warszawa 1973.
Szlaga J., Hermeneutyka Biblijna, w: Wstęp ogólny do Pisma Świętego, red. J. Szlaga, Poznań–Warszawa 1986, s. 184-220.
Szlaga J., Historiozbawcza misja Ducha Świętego, w: Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki, t. 7: Duch Święty – Duch Boży, red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, Lublin 1985, s. 101-115.
Szymanek E., Wiara i niewiara w Ewangelii św. Jana, w: Egzegeza Ewangelii św. Jana. red. F. Gryglewicz, Lublin 1976, s. 115-131.
Sweetland D.M., Our Journey with Jesus. Discipleship according to Mark, Wilmington 1987.
Teplou L., Markus-Lehrer der Gemeinde. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Jüngerperikopen des Markusevangeliums, Stuttgart 1969.

Thüsing W., Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium, Münster 1979[3].

Tovey D., Narrative Art and Act in the Fourth Gospel [JSNT SS 151], Sheffield 1997.

Trela J., Przypowieści Jezusa a starotestamentalne i rabinackie meszalim, Lublin 1997.

Treu K., Freundschaft, RAC VIII (1972), s. 418-424.

Tronina A., Panie abym przejrzał! [JR PŚ 9], Lublin 1997.

Tyrol A., Poznámky k štúdiu biblickej exegézy, Svit 1999.

Tyson J.B., The Blindness of the Disciples in Mark, JBL 80 (1961), s. 261-268.

Uglorz M., Obecność Boga w Chrystologicznej refleksji Ewangelisty Jana, Warszawa 1988.

Vanderlip D.G., Christianity According to John, Philadelphia 1975.

Van Tilborg S., Imaginative Love in John [BIS 2], Leiden–New York–Köln, 1993.

Watt van der J. G., The dynamics of Metaphor in the Gospel of John, SNTU 23, s. 29-78

Wengst K., Die Darstelung „der Juden" im Johannes-Evangelium als Reflexion der jüdisch-juden-christlicher Kontroverse, In: Teufelskinder oder Heilsbringer – die Juden im Johannes-Evangelium, hrsg. D. Neuhaus, Franfurkt 1990, s. 22-38.

Wengst K., Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus, Göttingen, 1983[2].

Wendland E.R., Rhetoric of the Word: An Interactional Discourse Analysis of the Lord's Prayer of John 17 and Its Communicative Implications, Neotestamentica 26 (1992) 1, s. 59-88.

Wight F. H., Obyczaje krajów biblijnych, Warszawa 1998.

Williams C.H., I Am He: The Interpretation of "anî hű" in Jewish and early Christian Literature, Tübingen 2000.

Wilckens U., Der Paraklet und Kirche, w: Kirche (FS G. Borkmann), hrsg. D. Lührmann, G. Strecker, Tübingen 1980, s. 185-203.

Witczyk H., „Aby byli jedno". Sens modlitwy w J 17,1-26, w: Biblia podstawą jedności, red. A. R. Sykora, Lublin 1996, s. 85-115.

Witczyk H., Żydzi i Izrael wobec Jezusa w świetle J 8,12-59, w: Prorok potężny czynem i słowem, red. B. Szier-Kramarek, G. Kramarek, K. Mielcarek, Lublin 1997, s. 165-187.

Witczyk H., Rola „umiłowanego ucznia" w odniesieniu do Piotra „wypierającego się" Jezusa, w: Opoka Kościoła Chrystusowego: Bibliści KUL w 25 rocznicę Jana Pawła II, red. S. Szymik, H. Ordon, Lublin 2004, s. 55-97.

Witczyk H., Gesù nel ruolo di Elia secondo Gv 1,19-34, Casale Monferato 1998.

Wojciechowski M., Czynności symboliczne Jezusa, w: Studia z biblistyki, tom VI, edit. J. Łach, Warszawa 1991, s. 7-253.

Wolfgang S., συναγωγή, κτλ., TDNT VII, s. 798-852.

Wróbel M., Synagoga a rodzący się Kościół. Studium egzegetyczno-teologiczne Czwartej Ewangelii (J 9,22; 12,42; 16,2), [SB 3], Kielce 2002.

Zimmermann H., Das absolute ἐγώ εἰμι als die neutestamentliche Offenbarungsformeil, Teil 1., BZ 4 (1960), s. 54-69; Teil 2., BZ 4 (1960), s. 266-276.

Zimmermann H., Papyrus Bodmer II und seine Bedeutung für die Textgeschichte des Johannes-Evangelium, BZ 2 (1958), s. 214-243.
Zumstein J., Der Prozeß der Relecture in der johanneischen Literatur, NTS 42 (1996), s. 394-411.
Ydit M., Birkat ha-Minim, EJ 4, kol. 1035-36.

5. Pomoce filologiczne, słowniki i encyklopedie

Abbot E.A., Johannine Grammar, London 1906.
Abbot E., Johannine Vocabulary, London 1905.
Bauer W., A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, Chicago–London 1979.
Blass F., Debrunner A., A Greek Grammar of The New Testament and Other Early Christian Literature. A Translation and Revision of the ninth-tenth German edition incorporating supplementary notes of A. Debrunner by R. W. Funk, London–Chicago, 1961.
Bonermann E., Risch E., Griechische Grammatik, Frankfurt–Berlin–München 1978[2].
Encyklopedia Judaica I-XVI, red. C. Roth i in., Jerusalem 1971-1972.
Findra J., Gombala E., Plintovič I., Slovník literárnovedných termínov, Bratislava 1979.
Liddell H.G., Scott R., A Greek-English Lexicon. New Edition Revised and Augumented troughout, Oxford 1940.
Lurker M., Słownik obrazów i symboli biblijnych, Poznań 1989.
Louw J.P., Nida E.A., Louw-Nida Greek English Lexicon Based on Semantic Domains, New York 1988[2].
Mateos J., Barreto J., Vocabulario teologico de Evangelo de Juan, Madrid 1980.
Metzger B.M., A Textual Commentary on the Greek New Testament. Second Edition. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (Fourth Revised Edition), Stuttgart 1994.
Newman B.M., Nida E.A., A Translator's Handbook on the Gospel of John. London; New York1980.
Nový biblický slovník, edit. J. D. Douglas, Praha 1996.
Popowski R., Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu, Warszawa 1994.
Schmoller A., Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament, Stuttgart 1990[8].
Spicq C., Notes de lexicographie néo-testamentaire, t. II, Fribourg–Göttingen 1982.
Reallexikon für Antike und Christentum I-XII, pod red. T. Klausera i in., Stuttgart 1950-1990.
Słownik Teologii Biblijnej, pod red. X. Leona-Dufoura, Poznań 1994[4].

Theological Dictionary of the New Testament I-X, ed. G. Kittel i G. Friedrich, Michigan 2000.
Widła B., Słownik antropologii Nowego Testamentu, Warszawa 2003.
Zerwick M., Biblical Greek illustrated by examples. English Edition adapted from the Fourth Latin Edition, edit. Joseph Smith, Rome 1963.
Zerwick M., Analysis philologica Novi Testamenti Graeci, Romae 1953.

Wstęp

W swojej pierwszej encyklice *Redemptor Hominis* Ojciec Święty Jan Paweł II skierował do ludzi doniosłe słowa:

> Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca – nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa[1].

Co jednak oznacza owo „przybliżenie się" do Chrystusa? Oznacza to przede wszystkim przyjęcie, jak pisze Ojciec Święty – „przyswojenie"[2] sobie osoby Chrystusa i Jego odkupicielskiego dzieła. Oznacza to więc stanie się uczniem Chrystusa, całą swoją osobą – „ze swoim życiem i śmiercią". Co z kolei oznacza bycie uczniem Chrystusa?

Chrześcijanie wszystkich epok, także współcześni, zadają sobie pytania: kim jest uczeń Chrystusa?[3] Co stanowi istotę bycia uczniem Chrystusa? Co powinien robić człowiek, żeby być prawdziwym uczniem? Jaki obraz ucznia został objawiony człowiekowi w Słowie Bożym? Jaki obraz ucznia przedstawiają Ewangelie? Te fundamentalne pytania ciągle powracają. Nie można bowiem stawać się uczniem, nie wiedząc jakim uczniem powinien człowiek być, jaka jest jego misja. Nie są to tylko pytania teologiczne o ogólną koncepcję naśladowania Chrystusa, lecz dotyczą one codziennej egzystencji człowieka.

Różne wspólnoty chrześcijańskie i ruchy kościelne prezentują często specyficzną duchowość, przedstawiają własny obraz ucznia. Wobec wielkiej ilości różnych proponowanych odpowiedzi na pytanie o istotę bycia uczniem Chrystusa, wciąż aktualnym i potrzebnym jest świadectwo Pisma Świętego,

---

[1] *Redemptor Hominis*. Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II, w której u początku swej papieskiej posługi zwraca się do Czcigodnych braci w biskupstwie, do kapłanów, do rodzin zakonnych, do drogich synów i córek Kościoła oraz do wszystkich ludzi dobrej woli, Roma 1979, nr 10.

[2] Tamże.

[3] Pytanie to zawarł Hans Urs von Balthasar w tytule książki rozważań i refleksji nad istotą bycia chrześcijaninem: H.U. von Balthasar, *Kim jest chrześcijanin?*, Kraków 1999.

zwłaszcza Nowego Testamentu. Temat jest istotny również od strony badań naukowych. Interesuje współczesnych egzegetów właśnie ze względu na jego aplikację w życiu współczesnych chrześcijan.

W ostatnich dziesięcioleciach XX oraz na początku XXI wieku najbardziej owocne w badaniu postaci ucznia w Nowym Testamencie były badania nad Ewangelią wg Marka, podejmujące szereg zagadnień – od próby historycznej rekonstrukcji wspólnoty uczniów Ewangelii wg Marka, aż po analizę uczniów jako postaci literackich w dramacie Ewangelii.[4]

Wobec powyższych ustaleń, badania nad istotą ucznia w Czwartej Ewangelii są bardzo skromne[5]. Chociaż w egzegezie zwracano uwagę na eklezjologię Czwartej Ewangelii[6] oraz wspólnotę Janową[7], zagadnienie teologii ucznia nie zostało uwzględnione. To ominięcie jest zaskakujące, zwłaszcza gdy porównamy na przykład częstotliwość występowania rzeczownika μαθητής w Czwartej Ewangelii z częstotliwością jego występowania w ewan-

[4] Por. J.B. Tyson, *The Blindness of the Disciples in Mark*, JBL 80 (1961), s. 261-268. R.P. Meye, *Jesus and the Twelve: Discipleship nd Revelation in Mark's Gospel*, Grand Rapids 1968. L Reploh, *Markus-Lehrer der Gemeinde. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Jüngerperikopen des Markusevangeliums*, Stuttgart 1969. G. Schmahl, *Die Zwölf im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Trier 1974. K. Stock, *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein. Das Verhältnis zwischen Jesus und den Zwölf nach Markus*, [AnBib 70], Rome 1975. E. Best, *Following Jesus. Discipleship in the Gospel of Mark*, [JSNTSup 4], Sheffield 1981. E. Best, *Disciples and Discipleship. Studies in the Gospel according to Mark*, Edinburgh 1986. A. Stock, *Call to Discipleship. A Literary Study of Mark's Gospel*, Wilmington 1982. H.J. Klauck, *Die erzählerische Rolle der Jünger im Markusevangelium. Eine narrative Analyse*, NT 24 (1982), s. 1-26. J.R. Donahue, *The Theology and Setting of Discipleship in the Gospel of Mark*, Milvaukee 1983. D.M. Sweetland, *Our Journey with Jesus. Discipleship according to Mark*, Wilmington 1987. C.C. Black, *The Disciples according to Mark: Markan Redaction in Current Debate*, Sheffield 1989. Szczegółowe omówienie obfitej literatury zawiera: S. Haręzga, *Jezus i jego uczniowie: Model chrześcijańskiej formacji w Ewangelii według św. Marka*. Lublin 2006, s. 21-29.

[5] „... the role of the disciples in John has escaped the intense interest that has recently been turned on their role in Mark". A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*, Philadelphia 1983, 115.

[6] Por. J.F. O'Grady, *Individualism and Johannine Ecclesiology*, BTB 5 (1975), s. 227-61. J.F. O'Grady, *Johannine Ecclesiology: A Critical Evaluation*, BTB 7 (1977), s. 36-44. U. Schnelle, *Johaneische Eklesiologie*, NTS 37 (1991), s. 37-50. J. Ferreira *Johannine Ecclesiology* [JSNTSup 160], Sheffield 1998. J. Beutler, *Kirche als Sekte? Zum Kirchenbild der johanneischen Abschiedsreden*, w: tenże, *Studien zu den johanneischen Schriften*, Stuttgart 1998, s. 21-32. H. Langkammer, *Kościół w Janowej Ewangelii*, RT 42 (1995), s. 69-77. Por. również: H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1995, s. 75-82 (rozdz. VII Ewangelia Jana). F. Gryglewicz, *Dwie metafory o Kościele (J 10,1-18.26-29; 15,1-17)*, w: *Kościół w świetle Biblii* (red. J. Szlaga), Lublin 1984, s. 135-149.

[7] Por. R.E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, New York 1979. T. Onuki, *Gemeinde und Welt in Johannesevangelium*, Neukirchen-Vlyn 1984. K. Wengst, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus*, Göttingen, 1983[2]. J. Kügler, *Das Johannesevangelium und seine Gemeinde – kein Thema für Science Fiction*, Biblische Notizen 23 (1984), s. 48-62.

geliach synoptycznych. Termin ten jest obecny 78 razy w Czwartej Ewangelii, 46 w Ewangelii wg Marka; 73 w Ewangelii wg Mateusza, 37 w Ewangelii wg Łukasza. Wspomniany rzeczownik pojawia się najczęściej właśnie w Czwartej Ewangelii. Położony na nim nacisk uwypukla fakt, iż w Czwartej Ewangelii nie występuje rzeczownik ἀπόστολος[8]. Raymond Brown sugeruje, iż „discipleship is the primary category in John"[9]. Tym bardziej zadziwia, iż w literaturze przedmiotu znajduje się niewielka liczba opracowań na temat obrazu ucznia w Czwartej Ewangelii.

Pierwszym opracowaniem naukowym na temat postaci ucznia w Czwartej Ewangelii jest artykuł hiszpańskiego egzegety R. Moreno Jimenéza[10] (1971). Jimenéz wybrał dwa wersety (8,31; 13,13), w których pojawia się rzeczownik μαθητής, oraz jedną dłuższą perykopę (15,1-12), która w sposób alegoryczny przedstawia relację Jezusa i uczniów. Poprzez analizę literacką i egzegezę tych fragmentów Jimenéz szuka klucza do interpretacji koncepcji ucznia w Ewangelii[11]. Dochodzi do wniosku, że bycie uczniem to nie jest urząd albo instytucja, lecz łaska zbawienia, przekazywana poprzez osobową relację ucznia z Jezusem. Podstawą tej relacji jest wiara i naśladowanie w miłości[12]. W drugiej części artykułu hiszpański badacz interpretuje postać ucznia w kluczu bardziej teologicznym – od strony idealnej relacji ucznia do Ojca, do Jezusa i do Ducha Świętego w ujęciu całej Ewangelii[13].

Kilka lat później, w ostatnim tomie swojego komentarza, Rudolf Schnackenburg obszerny fragment poświęcił tematowi ucznia w Czwartej Ewangelii[14]. W studiu Schnackenburga można zaobserwować dwa różne podejścia. Z jednej strony niemiecki egzegeta w podobny sposób jak Jimenéz usiłuje znaleźć reprezentatywne teksty, z których wydobywa zarys teologicznego pojęcia ucznia w Czwartej Ewangelii. Z drugiej zaś strony skupia się na poszczególnych wyrażeniach i obrazach dotyczących postaci ucznia. W pracy Schnackenburga można także zaobserwować staranie o włączenie pojęcia ucznia do całościowego obrazu eklezjologicznego w Czwartej Ewangelii.

Innego rodzaju podejście obecne jest w artykule M. de Jonge. Badacz skupił się na rozwoju postaci uczniów, który możemy dostrzec w Czwartej

[8] Również pojęcie „dwunastu" (δώδεκα) pojawia się w Czwartej Ewangelii stosunkowo rzadko, tylko 4 razy (6,67.70.71; 20,24).

[9] Zob. R.E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, s. 84.

[10] Zob. R. Moreno-Jimenéz, *El discípulo de Jesucristo, según el evangelio de S. Juan,* EstBib 30 (1971), s. 269-311.

[11] Zob. tamże, s. 276-288.

[12] Zob. tamże, s. 308.

[13] Zob. tamże, s. 288-231. Moreno Jimenéz określa swoje teologiczne podejście jako „proyección teológico-trinitaria".

[14] Zob. R. Schnackenburg, *Exkurs 17: Jünger Gemeinde, Kirche im Johannesevangelium*, w: Tenże, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3. Freiburg 1975, s. 321-345.

Ewangelii, zwłaszcza w perspektywie zmartwychwstania. Uczniowie bowiem w okresie paschalnym przemieniają się z uczniów nierozumiejących na uczniów dochodzących do pełnego rozumienia (por 2,22)[15].

Niemiecki uczony E. Schweizer, który w swoim ogólnym studium nad pojmowaniem osoby ucznia w całym Nowym Testamencie skupił się również na Czwartej Ewangeli, jako ważny dla osoby ucznia przyjmuje także okres popaschalny[16]. Według Schweizera uczniem Chrystusa stał się ten, kto w czasie popaschalnym pozwolił się prowadzić przez Zmartwychwstałego.

W szerszym kontekście – w kontekście całej wspólnoty Czwartej Ewangelii – dotknął tego tematu również Raymond Eduard Brown w swoim, dziś już klasycznym, studium nad teologicznym i historycznym rozwojem wspólnoty Janowej. Dzięki historycznej rekonstrukcji wspólnoty Brown przedstawił typologię rodzajów uczniów lub kregów uczniów, z których miała się składać wspólnota Ewangelii: krypto-chrześcijanie, judeo-chrześcijanie, chrześcijanie, dla których charakterystyczny był brak wiary, oraz chrześcijanie tzw. Kościoła apostolskiego[17]. Szerszy kontekst wspólnoty zawarty jest także w pracy R.A. Culpeppera[18] bazującego na hipotezie wspólnoty jako szkoły – wspólnoty uczniów, których łączy wspólne uczenie się, pamiętanie i studiowanie tradycji Jezusa[19].

Warto także zwrócić uwagę na pięć prac naukowych z lat 80. XX wieku, które dotyczą zagadnienia ucznia. Matthew Vellanickal w artykule *Discipleship according to the Gospel of John* (1980) bada „essential notes of discipleship", które można odnaleźć w opowiadaniu o powołaniu uczniów (1,35-42) oraz rozpatruje warunki bycia uczniem zawarte w słowach Jezusa (8,31-32; 12,25; 12,26; 13,35)[20].

W tym samym roku Jeffrey Siker-Giesler w swoim artykule[21] pokazuje dwa aspekty istoty bycia uczniem. Z jednej strony można spotkać w Ewangelii krąg dwunastu uczniów towarzyszących Jezusowi, którzy reprezentują oficjalny, instytucjonalny „rodzaj ucznia", z drugiej zaś odnaleźć przykłady uczniów, prezentowanych w osobach poszczególnych jednostek (Samarytan-

[15] Zob. M. de Jonge, *The Fourth Gospel: The Book of the Disciples*, w: Tenże, *Jesus: Stranger from Heaven and Son of God. Jesus Christ and the Christian in Johannine Perspective*, Missoula 1977, s. 1-21.

[16] Zob. E. Schweizer, *Lordship and discipleship*, London 1970, s. 77-92.

[17] Zob. R.E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, s. 71-88.

[18] Zob. R.A. Culpepper, *The Johannine School: An Evaluation of the Johannine School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools*, Misoula 1975.

[19] Zob. tamże, s. 272.

[20] Zob. M. Vellanical, *Discipleship According to the Gospel of John*", Jeevadhara 10 (1980), s. 131-147.

[21] Zob. J.S. Siker-Giesler, *Disciples and discipleship in the Fourth Gospel: A Cannonical Approach*, Studia Biblica et Theologica 10 (1980), s. 199-227.

ka, człowiek niewidomy od urodzenia, Maria Magdalena, itd.). Badacz sugeruje, iż oba te aspekty – indywidualny i instytucjonalny – są niezbędne, ponieważ nawzajem się wyjaśniają, połączone zaś razem tworzą obraz idealnego ucznia, prezentowany w Czwartej Ewangelii w postaci ucznia umiłowanego[22].

Analiza terminu μαθητής w Czwartej Ewangelii stanowi trzon rozprawy doktorskiej M.M. Pazdan z 1982 roku[23]. Po bardzo szczegółowej analizie tekstu Ewangelii badacz dochodzi do wniosku, iż istotą bycia uczniem jest wiara ucznia oraz jego wzajemna relacja z Jezusem. Pazdan zwraca uwagę również na fakt, iż pojęcie ucznia nie stanowi odosobnionej teologicznej idei, lecz występuje ściśle złączone z chrystologią i eschatologią.

Podsumowaniem stanu badań nad pojęciem ucznia w Czwartej Ewangelii rozpoczyna się artykuł Fernanda F. Segovii, napisany w połowie lat 80. XX wieku[24]. Badacz, stosując metodę krytyki redakcji, wychodzi od charakterystyki uczniów Jezusa w narracji Ewangelii, następnie usiłuje odkryć sytuację historyczną, która odbija się w tekście Ewangelii. Wykorzystuje również niektóre aspekty podejścia socjologicznego rozpatrując wspólnotę uczniów w kategoriach sekty. Janowe pojmowanie koncepcji ucznia, według Segovii, obejmuje trzy podstawowe aspekty: (a) narracja prezentuje ciągły kontrast pomiędzy uczniami Jezusa i światem; (b) kontrast ten powstaje poprzez wiarę i niewiarę w Jezusa, w Jego objawienie; (c) wiara jest przedstawiona jako wymaganie oraz proces gradualnego wzrastania w rozumieniu i przyjmowaniu. Na podstawie tych trzech podstawowych aspektów dochodzi we wspólnocie uczniów do samo-określenia i samo-wyrażenia („self-definition and self-assertion").

Bardzo ważny przyczynek do badań stanowi praca monograficzna przytaczanego R.A. Culpeppera pt. *Anatomy of the Fourth Gospel*[25]. Mimo że praca nie jest bezpośrednio poświęcona tematowi ucznia, lecz analizie narratywnej Czwartej Ewangelii, jednak w sposób doniosły określa dalszy kierunek badań. W rozdziale pt. *Postacie* (*Characters*) Culpepper bada Janowy obraz uczniów oraz innych postaci literackich od strony ich funkcji literackiej w kompozycji Czwartej Ewangelii.

Ostatnie dziesięciolecie XX wieku przyniosło nieco większe zainteresowanie tematem istoty ucznia według Czwartej Ewangelii. Badania skon-

---

[22] Zob. tamże, s. 199.

[23] Zob. M.M. Pazdan, *Discipleship as the appropriation of eschatological salvation in the Fourth Gospel.* Toronto 1982.

[24] Zob. F.F. Segovia, *„Peace I Leave with You; My Peace I Give to You": Discipleship in the Fourth Gospel*, w: F.F. Segovia (red.), *Discipleship in the New Testament*, Philadelphia 1985, s. 76-102.

[25] Zob. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*, Philadelphia 1983.

centrowane na zagadnieniu bycia uczniem w świetle mów pożegnalnych prezentuje J.A. du Rand[26]. Badacz stara się odkryć eschatologiczny wymiar bycia uczniem. Stwierdza, iż bycie uczniem jest przeznaczeniem do życia wiecznego. Partycypacja w jedności Jezusa z Ojcem poprzez trwanie, miłość oraz poznanie, konstytuuje eschatologiczne zbawienie[27]. Głównym jednak osiągnięciem du Randa jest połączenie eklezjologii Czwartej Ewangelii z chrystologią[28].

W.H. Gloer[29] w swoim artykule zamieszcza analizę postaci uczniów, oraz innych postaci występujących w narracji Czwartej Ewangelii, w kluczu Jezusowego wezwania do apostołów, które zabrzmiało w scenie powołania – „chodźcie, a zobaczycie" (J 1,39). Prawdziwym uczniem Jezusa jest ten, kto idzie za Jezusem i widzi, ten zatem, kto Go naśladuje i z Nim przebywa (por. 1,39bc). To jest, według Gloera, „pattern and the goal for all who would be disciples of Jesus"[30]. Gloer stara się pokazać, iż z poszczególnymi zachowaniami, postawami i cechami uczniów w Czwartej Ewangelii, interpretowanymi w kluczu przedstawionego paradygmatu zachowania ucznia, mogą się utożsamiać czytelnicy Ewangelii – także uczniowie – i w ten sposób formować swoją osobę ucznia.

Dirk van der Merwe[31] analizuje istotę ucznia na podstawie relacji zaistniałej między Jezusem i uczniem, która wzoruje się na relacji Boga Ojca z Jezusem. Relację między Ojcem i Synem van der Merwe wyjaśnia na podstawie modelu „posłańca". Jezus jest posłańcem Ojca, jako Jednorodzony Syn zstępuje na ziemię, żeby objawić Ojca. Gdy zaś wstępuje do nieba, przekazuje swoje posłannictwo uczniom, którzy stają się Jego posłańcami w świecie.

Hindus P. Palatty[32] bada uczniów jako postacie literackie odgrywające swoją rolę w dramacie Czwartej Ewangelii[33]. Centralną i w pełni rozwiniętą

---

[26] Zob. J.A. Du Rand, *Perspectives on Johannine Discipleship According to the Farewell Discourses*, Neotestamentica 25 (1991), s. 311-325.

[27] Zob. tamże, s. 322-323.

[28] Zob. tamże, s. 321-323.

[29] Zob. W.H. Gloer, *„Come and See": Disciples and Discipleship in the Fourth Gospel*, In: *Prerspectives on John: Method and Interpretation in the Fourth Gospel*, (R.B. Sloan; M.C. Parson, red.) Lewiston; Queenston; Lampeta 1993, s. 269-301.

[30] „One must 'come and see'; in other words, one must follow Jesus in order to „abide" with him". W.H. Gloer, *„Come and See": Disciples and Discipleship in the Fourth Gospel*, s. 279.

[31] Zob. D.G. Van der Merwe, *Towards a theological understanding of Johannine discipleship*, Neotestamentica 31 (1997) 2, s. 339-359.

[32] Zob. P. Palatty, *Discipleship in the Fourth Gospel: An Acted out Message of Disciples as Characters*, Bible Bhashyam: An Indian Biblical Quaterly 25 (1995), s. 285-306.

[33] „Each character in the gospel is the creation of the skilled and experienced wormanship of the evangelist, who himself is an important character on the stage". Tamże, s. 304.

postacią w narracji Ewangelii jest Jezus „and the others have life, strengt, message and existence as character only in relation in him”[34]. Pallaty bada funkcję narratywną poszczególnych uczniów w Czwartej Ewangelii. Spomiędzy nich wyróżnia się, według hinduskiego uczonego, Tomasz – uczeń umiłowany. Choć artykuł Palattiego wzbudza wiele kontrowersji, jego głównym walorem jest podkreślenie ukierunkowania postaci uczniów na centralną postać Jezusa.

Zainteresowanie uczniami jako postaciami literackimi wykazuje w swoim monograficznym opracowaniu David Beck[35]. Podważa on pogląd, iż postacie uczniów w Czwartej Ewangelii stanowią model lub paradygmat ucznia. Według niego są to przede wszystkim anonimowe postacie, które stanowią model właściwej odpowiedzi wiary[36]. Według Becka anonimowość jest luką, którą czytelnik może wypełnić przez umieszczenie w niej swojego imienia. Beck odnajduje w narracji ewangelii 7 takich postaci – modeli ucznia: Matkę Jezusa (w Czwartej Ewangelii nie ma Ona imienia), Samarytankę, królewskiego urzędnika, chromego znad sadzawki, kobietę cudzołożną, mężczyznę ślepego od urodzenia, a także ucznia umiłowanego.

Bardzo ważną pracą jest książka A.J. Köstenbergera[37] podejmująca temat misji Jezusa i uczniów w Czwartej Ewangelii. Uczony prowadzi badania semantyczne nad pojęciem „misja”, którego jego zdaniem nie należy ograniczać tylko do czasownika „posłać”, ale także do innych czasowników ruchu (na przykład: przychodzić, zstępować, iść, naśladować, itd.). Köstenberger wskazuje na fakt, iż uczniowie powinni być kontynuatorami misji Jezusa. Podkreśla jednak, że nigdy im się to nie uda w sposób absolutny, bowiem Jezus jest unikalnym posłańcem Boga[38].

Studia w typie „gender study” przeprowadza Margaret Beirne[39]. Badaczka analizuje męskie i kobiece postacie w Czwartej Ewangelii. Jej zamiarem jest „show the contribution made by women and men, as gender pairs, to

---

[34] Tamże, s. 304.

[35] Zob. D.R. Beck, *The Discipleship Paradigm: Readers and Anonymous Characters in the Fourth Gospel*, [BibIntS 27], Leiden 1997.

[36] „Named characters, including some who are portrayed favorably, are not offered as models for reader emulation for various reasons.”.. Tamże, s. 2. „The responses of unnamed characters, culminating with the disciple Jesus loved, are offered [...] as the model of appropriate response to Jesus”. Tamże, s. 9.

[37] Zob. A.J. Köstenberger, *The Missions of Jesus and the Disciples according to the Fourth Gospel. With Implications for the Fourth Gospel's Purpose and the Mission ofthe Contemporary Church*, Grand Rapids, Michigan 1998.

[38] Por. tamże, s. 213.

[39] Zob. M. Beirne, *Women and Men in the Fourth Gospel: A Discipleship of Equals*, [JSNT SS 242], Sheffield 2003.

the literary und theological development of the Fourth Gospel"[40]. Dla spełnienia postawionego sobie celu Beirne wytwarza sześć „johannine gender pairs" (I Matka Jezusa i urzędnik królewski; II Nikodem i Samarytanka; III Niewidomy od urodzenia i Marta; IV Maria z Betanii i Judasz; V matka Jezusa i uczeń umiłowany; VI Maria Magdalena i Tomasz), które analizuje i porównuje, ukazuje ich podobieństwa i różnice, oraz stosunek do Jezusa. Beirne dochodzi do wniosku, iż Czwarta Ewangelia traktuje mężczyzn i kobiety jako uczniów równych sobie.

Przedstawiony powyżej stan badań dotyczących istoty ucznia w Czwartej Ewangelii pozwala sformułować kilka wniosków. Poza nielicznymi artykułami, traktującymi o pojedynczych aspektach tego teologicznie doniosłego tematu, jakim jest istota ucznia w Czwartej Ewangelii, oraz zwięzłymi i fragmentarycznymi analizami w komentarzach do Czwartej Ewangelii, nie ukazało się poważniejsze opracowanie monograficzne w sposób całościowy ujmujące teologię bycia uczniem w Czwartej Ewangelii. Fragmentaryczność i niewielka ilość istniejących studiów wskazują na potrzebę podjęcia kompleksowego i szczegółowego rozpatrzenia tego tematu. W dotychczasowych opracowaniach badacze skupiali się nad funkcją narracyjną postaci uczniów, brak jednak badań nad teologią istoty bycia uczniem.

Wzrastające zainteresowanie zagadnieniem ucznia w literaturze światowej kontrastuje z nikłym zainteresowaniem tym tematem w biblistyce polskiej. Biblíści polscy zajmują się przeważnie chrystologią[41] lub eklezjologią[42] Czwartej Ewangelii, bezpośrednio na temat istoty ucznia w tej Ewangelii powstały zaledwie dwa artykuły autorstwa ks. Stanisława Pisarka[43]. Brak opracowań w biblistyce polskiej jeszcze bardziej podkreśla palącą potrzebę kompleksowych badań nad tematem „bycia uczniem" w Czwartej Ewangelii.

W przytaczanych i omawianych opracowaniach badacze odkryli jednak niektóre ważne aspekty dotyczące tematu ucznia w Czwartej Ewangelii, przede wszystkim aspekt wspólnotowy i aspekt popaschalnego rozwoju ucz-

---

[40] Tamże, s. 1.

[41] Np. S. Mędala, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993. H. Witczyk, *Gesù nel ruolo di Elia secondo Gv 1,19-34*, Casale Monferato 1998.

[42] H. Langkammer, *Kościół w Janowej Ewangelii*, RT 42 (1995), s. 69-77. Por. również: H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1995, s. 75-82 (rozdz. VII Ewangelia Jana). F. Gryglewicz, *Dwie metafory o Kościele (J 10,1-18.26-29; 15,1-17)*, w: *Kościół w świetle Biblii* (red. J. Szlaga), Lublin 1984, s. 135-149.

[43] S. Pisarek, *Uczeń Chrystusa według perykopy o winnym krzewie (J 15,1-11)*, w: *Diligis Me? Pasce. Księga jubileuszowa dedykowana Biskupowi sandomierskiemu Wacławowi Józefowi Świerzawskiemu na pięćdziesięciolecie święceń kapłańskich 1949-1999.* T. 1. (red. S. Czerwik, M. Mierzwa), Sandomierz 1999, s. 236-263. Tenże, *Uczeń jego radość w perykopie o winnym krzewie J 15,1-11*, CollTheol 68 (1998), z. 4, s. 21-29. W bibliografii biblistyki polskiej można odnotować jeszcze kilka nielicznych artykułów, w których badacze zajmują się perykopą o powołaniu uczniów J 1,35-42.

niów. Wskazali również na wiarę, trwanie w Chrystusie, widzenie, poznanie Chrystusa, oraz miłość wzajemną jako warunki bycia uczniem. Na uwagę zasługuje także pokazanie Chrystusa jako modelu ucznia, oraz jego relacji z Ojcem, jako paradygmatu dla relacji ucznia z Jezusem. Nie zostało jednak wystarczająco i szczegółowo pokazane, na czym polega ów model. Autorzy zadowolili się tylko ogólnymi, powierzchownymi stwierdzeniami o istnieniu tego modelu, brak jednak pogłębionego opisu i przebadania jego treści.

Opracowania te pokazują także różnorodne metody i pojęcia, które można zastosować przy badaniu omawianego tematu. Można na przykład zastosować literacką analizę funkcji, którą pełnią uczniowie jako postacie literackie w narracji (por. Culpepper, *Anatomy;* Palatty). Kolejną metodą jest analiza semantyczna terminu μαθητής oraz terminów bliskoznacznych lub synonimicznych w ramach jednej perykopy albo całej Ewangelii (por. np. Pazdan). Egzegeci mogą również zastosować analizę określonego tematu (np. temat miłości, trwania, poznania), obrazu albo metafory (np. krzew winny i latorośle) ściśle złączonych z tematem ucznia. Analiza ta może być przeprowadzona z różnych perspektyw (krytyki redakcji, Religionsgeschichte, historii tradycji, itd.), aby odsłonić zamysł autora Ewangelii (por. Gloer; van der Merwe, Pisarek). Można również zdecydować się na podjęcie szczegółowej egzegezy jednej lub więcej perykop kluczowych dla tego tematu (por. Jimenéz; du Rand).

Perykopą, która według egzegetów w sposób szczególny rozwija temat bycia uczniem lub w szerszej perspektywie temat wspólnoty uczniów jest Mowa pożegnalna 13-17[44]. Rozdziały 13-17 cieszą się dużym zainteresowaniem egzegetów. Z wielu względów można je uznać za tekst o szczególnym charakterze. Różnią się one znacznie od narracji, w której aktualnie się znajdują, będąc w niej jednostką do pewnego stopnia autonomiczną. Ten wyróżniający je w narracji charakter przyczynia się do tego, że pełnią one w Ewangelii wyjątkową rolę. Udo Schnelle w swoim artykule pisze, iż „die Abschiedsreden sind ein Schlüsseltext für die Beurteilung der literarischen Struktur und der theologischen Intention des 4. Evangeliums"[45]. Rozdziały te przedstawiają ostatnie momenty Jezusowego życia przed Jego pojmaniem i męką. Zawierają ostatnie nauczanie Jezusa, które jest skierowane tylko do uczniów. Cała uwaga Mów koncentruje się na sytuacji uczniów po odejściu Jezusa. W sytuacji odejścia Mistrza, wokół którego formowała się tożsamość

[44] W literaturze nie panuje zgoda co do tytułu odnoszącego się do rozdz. 13-17. Niektórzy egzegeci używają tytułu „Mowa pożegnalna" (Farewell Speech, Abschiedsrede) w liczbie pojedynczej, podkreślając literacką koherencyjność tych rozdziałów. Inni zaś egzegeci używają tego tytułu w liczbie mnogiej „Mowy pożegnalne" (Farewel Discourses, Abschiedsreden), żeby podkreślić, iż rozdziały 13-17, tworzące aktualnie zwartą jednostkę literacką, pochodzą z różnych redakcji ewangelii i można od strony diachronii mówić o I, II i III Mowie pożegnalnej. W niniejszej rozprawie te tytuły będą używane zamiennie.

[45] U. Schnelle, *Die Abschiedsreden im Johannesevangelium*, ZNW 80 (1989), s. 64.

Jego uczniów, ta tożsamość jest zagrożona[46]. Rozdziały J 13-17 pełnią parenetyczną funkcję. Tekst jest skierowany do wspólnoty chrześcijańskiej, a jego celem jest formować wspólnotę w czasie popaschalnym, w momentach zagrożenia, kiedy chrześcijanie najbardziej odczuwali fizyczną nieobecność Jezusa. Du Rand pisze, iż dlatego Mowę pożegnalną należy uznać za „narrative commentary on the discipleship".[47]

Badania nad Mową pożegnalną J 13-17 (lub 13,31 – 16,33) zaowocowały, zwłaszcza pod koniec XX wieku, licznymi pracami naukowymi o charakterze artykułu[48] lub pracy monograficznej. Pierwszą pracę monograficzną na temat Mowy pożegnalnej napisał Fernando F. Segovia w 1991 roku[49]. Po-

---

[46] „The unifying motif amnog the disciples concentrates on the identity question". J.A. Du Rand, *Perspectives on Johannine Discipleship*, s. 321.

[47] Tamże, s. 321. Zob. również: R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3., s. 231. „Die Abschiedsreden und das Gebet des scheidenden Christus lenken den Blick stärker als abdere Teile des Joh-Ev (abgesehen vom redaktionellen Schlußkapitel 21) auf die joh. Gemeinde und ihr Selbsteverständnis".

[48] Dwa zeszyty czasopisma naukowego *Neotestamentica* (25 (1991) 2; 26 (1992) 1) zostały poświęcone Mowie pożegnalnej w Czwartej Ewangelii. Poszczególne artykuły reprezentują różnego rodzaju podjeścia, które można zastosować przy badaniu tego tekstu. C. P. Bammel, *The Farewell Discourse in Patristic Exegesis*, Neotestamentica 25 (1991) 2, s. 193-207. J.E. Botha, *The Case of Johannine Irony Reopened*, Neotestamentica 25 (1991) 2, s. 209-232. W. R. Domeris, *The Farewell Discourse: An Anthropological Approach*, Neotestamentica 25 (1991) 2, s. 233-250. J.C. De Smidt, *A Perspective on John 15:1-8*, Neotestamentica 25 (1991) 2, s. 251-272. D.F. Tolmie, *The Function of Focalisation in John 13-17*, Neotestamentica 25 (1991) 2, s. 273-287. H. R. Lemmer, *A Possible Understanding by the Implied Reader, of Some of the Coming-Going-Being Sent Pronouncements in the Johannine Farewell Discourses*, Neotestamentica 25 (1991) 2, s. 289-310. J.A. Du Rand, *Perspectives on Johannine Discipleship According to the Farewell Discourses*, Neotestamentica 25 (1991) 2, s. 311-325. B.A du Toit, *The Aspect of Faith in the Gospel of John with Special Reference to the Farewell Discourses of Jesus*, Neotestamentica 25 (1991) 2, s. 327-340; P. J. Hartin, *Remain in Me (John 15:5): The Foundation of the Ethical and Its Consequences in the Farewell Discourses*, Neotestamentica 25 (1991) 2, s. 341-356. H.A. Lombard, W.H. Oliver, *A Working Supper in Jerusalem: John 13:1-38 Introduces Jesus' Farewell Discourses*, Neotestamentica 25 (1991) 2, s. 357-378. W.H. Oliver, A.G. Van Aarde, *The Community of Faith as Dwelling-Place of the Father:* βασιλεία τοῦ θεοῦ *as „Household of God" in the Johannine Farewell Discourse(s)*, Neotestamentica 25 (1991) 2, s. 379-400. E. Bammel, *Die Abschiedsrede des Johannesevangeliums und ihr jüdischer Hintergrund*, Neotestamentica 26 (1992) 1, s. 1-12. J. A Draper, *The Sociological Function of the Spirit / Paraclete in the Farewell Discourses in the Fourth Gospel*, Neotestamentica 26 (1992) 1, s. 13-29. J.A. Du Rand, *A Story and a Community. Reading he First Farewell Discourse (John 13:31-14:31) from Narratological and Sociological Perspectives*, Neotestamentica 26 (1992) 1, s. 31-45. J.N. Suggit, *John 13-17 Viewed through Liturgical Spectacles*, Neotestamentica 26 (1992) 1, s. 47-58. E. R. Wendland, *Rhetoric of the Word: An Interactional Discourse Analysis of the Lord's Prayer of John 17 and Its Communicative Implications*, Neotestamentica 26 (1992) 1, s. 59-88.

[49] F.F. Segovia, *The farewell of the Word. The Johannine Call to Abide*, Minneapolis 1991. Zanim napisał tę książkę Segovia wytworzył kilka ciekawych artykułów dotyczących rozdz. 13-17 Czwartej Ewangelii. Por. F.F. Segovia, *John 13:1-20. The Footwashing in the*

przez bardzo szczegółową analizę struktury tekstu razem z egzegezą synchroniczną Segovia w bardzo ciekawy i trafny sposób odkrywa ciąg myślowy tekstu Mowy.

Rozdziały 13-17 Czwartej Ewangelii stanowią relatywnie zwartą jednostkę literacką skomponowaną według gatunku literackiego mowa pożegnalna, z przemyślaną wewnętrzną strukturą tekstu, zawierającą liczne teologiczne wątki. „Bogactwo" literackie i teologiczne tych pięciu rozdziałów zaowocowało pod koniec XX i na początku XXI wieku licznymi pracami, w których egzegeci starali się przebadać omawiane fragmenty pod wieloma względami, z zastosowaniem różnorodnych metod[50].

W XX wieku pojawiło się wiele cennych opracowań traktujących o gatunku mowa pożegnalna, z których należy wymienić przede wszystkim pracę Enrica Cortèsa[51] oraz Echarda von Nordheima[52]. Na większą uwagę zasługuje także rozprawa habilitacyjna Martina Wintera, pt. *Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte*[53]. Pierwszy rozdział zawiera szczegółową analizę stanu badań, na podstawie której Winter dochodzi do wniosku, iż badacze zbyt mało uwagi poświęcają wpływom mów grecko-rzymskich. Sam jednak bada przede wszystkim mowy pożegnalne, które powstały w tradycji żydowskiej – starotestamentalne (Rdz 27,1-40; 47,29 – 50,26, Pwt 31-34; Joz 23-24; 1 Sam 12; 1 Krl 2,1-10; 1 Krn 28-29; Tob 4,1-21; 14,1-11; 1 Mach 2,49-70) oraz apokryficzne (HenEt; HenSłow; Jub; Test XII i in.). Bardzo cenna jest rekonstrukcja rozwoju gatunku literackiego „mowa pożegnalna". Według Wintera u jej początku stoi błogosławieństwo potomków wypowiadane przez umierającego. W ramach szkoły deuteronomistycznej gatunek uzyskał podstawową trójczłonową strukturę – ocena przeszłości, pareneza, zapowiedź przyszłości. W okresie międzytestamentalnym gatunek ten został zaś wzbogacony o elementy mądrościowe i apokaliptyczne. Na podstawie badań

Johannine Tradition, ZNW 73 (1982), s. 31-51. Tenże, *The Theology and Provenance of John 15:1-17*, JBL 31 (1982), s. 115-128. Tenże, *John 15:18 – 16:4a: A First Addition to ihe Original Farewell Discourse?*, CBQ 45 (1983), *s.* 210-230. Tenże, *The Structure, Tendenz, and Sitz im Leben of John 13:31-14:31*, JBL 104 (1985), s. 471-493.

50 Ze względu na dużą ilość prac naukowych poświęconych badaniom Mów pożegnalnych w Czwartej Ewangelii skupimy się przede wszystkim na pracach, które zostały wydane po roku 1990.

51 E. Cortés, *Los discursos de adiós de Gn 49 a Jn 13-17: Pistas para la história de un género literario en la antigua literatúra judía* [CSPac 23], Barcelona 1976.

52 E. von Nordheim, *Die Lehre der Alten, I: Das Testament als literarische Gattung im Judentum der hellenistisch-römischen Zeit*, Leiden 1980. E. von Nordheim, *Die Lehre der Alten, II*: *Das Testament als iterarische Gattung im Alten Testament und im alten vorderen Orient*, Leiden 1985.

53 M. Winter, *Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter. Gattungsgeschichtliche Untersuchung der Vermächtnisrede im Blick auf Joh 13-17* [FRLANT 161], Göttingen:1994.

synchronicznych i diachronicznych dokonuje Winter w rozdz. III rozprawy analizy gatunku literackiego J 13-17. Zagadnieniem gatunku literackiego rozdz. J 13-17 zajął się również George L. Parsenios[54]. Jego zdaniem autor Ewangelii komponując rozdz. 13-17 nie wybudował ich tylko na podstawie gatunku literackiego mowa pożegnalna, znanego przede wszystkim w literaturze greckiej, lecz zastosował również elementy innych gatunków – greckiej tragedii, literatury konsolacyjnej, i literackiego sympozjum[55].

Szczegółową analizę struktury literackiej rozdz. 13-17 przedstawił Wayne Brouwer[56]. Badacz pojmuje tekst tych rozdziałów jako makrochiazm, w centrum którego znajduje się rozdział 15. Brouwer swoją hipotezę opiera na jasno określonych kryteriach – paralelizm słowny i tematyczny, oraz „a chiastic center of significance".

Do kluczowych zagadnień dotyczących Mowy pożegnalnej w Czwartej Ewangelii należy problematyka powstania tego tekstu. Cezura po 14,31 oraz powtórzenia tematów z 14 rozdz. w rozdz. 16 wskazują na złożony proces powstawania tego tekstu. Temu zagadnieniu poświęcił swoją rozprawę doktorską Andreas Dettwiler[57]. W rozdziale wstępnym przyjął hipotezę, iż tekst 15,1-17 powstał w wyniku relektury tekstu 13,1-17 oraz 13,34-35, a tekst 16,4-33 w wyniku relektury tekstu 13,31 – 14,31. Po przeprowadzeniu szczegółowej analizy porównawczej i interpretacji sprawdziła się tylko hipoteza odnosząca się do tekstu 16,4-33.

Problematykę „Redaktionsgeschichte" Mowy pożegnalnej podejmuje Konrad Haldimann[58]. Jego zdaniem obecny tekst Mowy pożegnalnej jest produktem złożonego procesu redakcyjnego, na początku którego znajdował się pierwotny tekst, tj. 13,31 – 14,31. Rozdz. 15-16 powstały w późniejszej fazie rozwoju tekstu Czwartej Ewangelii. Redaktor dołączył je do pierwotnego tekstu Mowy pożegnalnej, żeby uwypuklić trzy motywy teologiczne: (1) konflikt między wspólnotą wierzących i światem; (2) przykazanie miłości; (3) nowe stworzenie.

---

[54] G. L. Parsenios, *Departure and Consolation: The Johannine Farewell Discourses in Light of Greco-Roman Literature*, Leiden 2005.

[55] „The Farewell Discourses are not merely one more example of the biblical testament. They also resonate with Greek tragedy, ancient consolation literature and the literary symposium". Tamże, s. 151.

[56] W. Brouwer, *The Literary Development of John 13-17: A Chiastic Reading*, Atlanta 2000.

[57] A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31 – 16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters* [Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 169], Göttingen 1995.

[58] K. Haldimann, *Rekonstruktion und Entfaltung: Exegetische Untersuchungen zu Joh 15 und 16*, Berlin: Walter de Gruyter, 2000.

Christina Hoegen-Rohls[59] odkrywa w Mowach pożegnalnych popaschalne doświadczenie wspólnoty. W procesie kształtowania tekstu, według Hoegen-Rohls, kluczową rolę odegrała „Nachösterliche Hermeneutik". Autorka bada Mowę pożegnalną w świetle „Erzählkommentaren" (2,22; 12,16; 7,39; 20,9 i 2,17) zawierających perspektywę popaschalną. W omawianym fragmencie można ją dostrzec przede wszystkim w pięciu zapowiedziach przyjścia Parakleta.

Od strony synchronicznej tekstu przebadał Mowę pożegnalną D.F. Tolmie[60] stosując metodę narracyjną. Korpus rozprawy Tolmiego tworzą trzy rozdziały, w których Mowa pożegnalna jest analizowana jest na trzech poziomach – „story", „text", „naration"[61]. Ostatni rozdział jest próbą teologicznej interpretacji realizowanej przez głębsze czytanie narracji z perspektywy „implied reader".

Interesujące opracowanie na temat Mowy pożegnalnej w Czwartej Ewangelii przedstawił Johannes Neugebauer[62]. W centrum uwagi badacza znalazła się eschatologiczna perspektywa Mowy. Autor bada Mowę metodą lingwistyki tekstowej, skupiając się na słownictwie opisującym Jezusa przychodzącego i odchodzącego, oraz dotyczącym Jezusa, którego uczniowie już nie zobaczą i Tego, którego zobaczą ponownie.

Całościową i wyczerpującą egzegezę tekstu 13,31 – 17,26 podaje Christian Dietzfelbinger[63]. Pojmuje on Mowę pożegnalną jako tekst powstający w ramach wspólnoty szukającej odpowiedzi na pytania dotyczące Chrystusa, przeżywania wiary w Niego podczas Jego nieobecności, pytania o miejsce chrześcijan we wrogim świecie. Dla Christana Dietzfelbingera Mowa pożegnalna jest teologiczną medytacją. Poprzez egzegezę i interpretację teologiczną w ramach współczesnej wspólnoty wierzących stara się on pomóc czytelnikowi tak, aby czytanie Mowy pożegnalnej stało się dla niego teologiczną medytacją[64].

Mimo tak bogatej literatury dotyczącej Mowy pożegnalnej w Czwartej Ewangelii, nie powstała do dzisiaj żadna praca monograficzna zajmująca się

[59] Ch. Hoegen-Rohls, *Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium* [WUNT II / 84], Tübingen 1996.

[60] D.F. Tolmie, *Jesus' Farewell to the Disciples: John 13: 1 – 17: 26 in Naratological Perspective*, [BibIntS 12], Leiden 1995.

[61] Por. rozróżnienie G. Genneta: *histoire, récit, énonciation*

[62] J. Neugebauer, *Die eschatologischen Aussagen in den johanneischen Abschiedsreden. Eine Untersuchung zu Johannes 13-17*, Stuttgart 1995.

[63] Ch. Dietzfelbinger, *Der Abschied des Kommenden. Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden*, Tübingen 1997.

[64] „Die Johanneischen Abschiedsreden wollten damals als theologische Meditationen verstanden werden. Dann kann es nicht falsch sein, wenn sie heute so bedacht werden, daß sie den Leser zu erneuter theologischer Meditation führen". Tamże, s. XV.

obrazem ucznia w tym tekście. Perykopa J 13,31 – 16,33 została poddana analizom ze wszystkich możliwych punktów widzenia. Badano jej gatunek literacki, starotestamentalne i grecko-rzymskie tło, analizowano jej strukturę. Próbowano odkryć proces jej powstawania, a także ukazać jej eschatologiczne motywy i przeanalizować główne tematy. Brak jednak kompleksowego studium istoty ucznia według Mowy pożegnalnej – „narrative commentary on the discipleship". Brak ten uzasadnia potrzebę powstania niniejszej rozprawy doktorskiej.

Niniejsze opracowanie pragnie odpowiedzieć na pytanie, jaki obraz ucznia przedstawia tekst Mowy pożegnalnej J 13,31 – 16,33. Już pierwsza lektura Mowy oraz jej bliskiego kontekstu pokazuje Jezusa jako paradygmat dla ucznia. Uczeń powinien miłować, tak jak Jezus miłuje (13,34), przestrzegać przykazań Jezusa, tak jak Jezus przestrzega przykazania Ojca (15,10). Świat będzie nienawidzić uczniów, tak jak Jezusa nienawidził (15,18). Jest to naturalne, bowiem istotę osoby ucznia zawsze określa osoba mistrza. Bardzo trafnie na to wskazuje Hans Urs von Balthasar:

> Nazwa chrześcijanin pochodzi od Chrystusa. Istota chrześcijanina trwa tak długo, jak długo on utrzymuje związek z naturą Chrystusa; ginie, gdy cherześcijanin traci to powiązanie. Oto co jest oczywiste. Teraz jednak w sposób niepokojący rodzi się pytanie: jakie pokrewieństwo natury, jaki rodzaj związku może istnieć pomiędzy Chrystusem i chrześcijaninem?[65]

Związek ten, o który pyta von Balthasar, naznaczony został w tytule niniejszej rozprawy: *Uczeń ikoną Chrystusa*. Słowo „ikona" pochodzi z greckiego εἰκών i znaczy „obraz". Najbardziej znane jest to słowo w tradycji wschodnich chrześcijan, która używa określenia „ikona" w znaczeniu „odbicie Boga"[66]. Odbiciem Boga – Ikoną Ojca – jest jego Jednorodzony Syn. W Czwartej Ewangelii brzmią Jezusowe słowa: „Ten, kto mnie widział, widział Ojca" (J 14,9)[67]. Jezus Chrystus jest prawdziwą ikoną niewidzialnego Ojca. Według wschodniej tradycji człowiek również został stworzony jako ikona Boga (por. Rdz 1,26), jednak na skutek grzechu, został ten obraz zaciemniony, skażony. Proces naśladowania Chrystusa, bycie uczniem, pole-

[65] U. von Balthasar, *Kim jest chrześcijanin?*, s. 47.

[66] „Obraz po grecku – εικων. [...] Stwarza świat, dając wszystkiemu Obraz. On sam, nie mający obrazu, jest Praobrazem wszystkiego, co istnieje w świecie. Wszystko, co istnieje w świecie. Istnieje dzięki temu, że nosi w sobie Obraz Boży. Cały świat jest przeniknięty Słowem i cały świat jest napełniony Obrazem Bożym, nasz świat jest ikonologiczny". I. Jazykowa, *Świat ikony*, Warszawa 2003, s. 11.

[67] Paweł Apostoł tak właśnie pisze: „On jest obrazem Boga niewidzialnego, Pierworodnym wobec każdego stworzenia" (Kol 1,15).

ga właśnie na tym, żeby odkryć w sobie obraz Boga, obraz Chrystusa (por. 1 J 3,2)[68].

Kluczowym terminem rozprawy jest słowo „uczeń" (μαθητής). Termin ten znajdujemy już w starożytnej grece. Według Sokratesa nieśmiertelna dusza doświadczała wielu różnych rzeczy na świecie, uczyła się ich (μεμάθηκεν). Sokrates sam siebie pojmował jako nauczyciela pomagającego ludziom – jego uczniom – zdobywać mądrość. W późniejszym okresie termin μαθητής stał się standardowym terminem oznaczającym człowieka zdobywającego wiedzę lub umiejętności[69]. W Starym Testamencie nie znajdujemy odpowiedniej terminologii odnoszącej się do koncepcji ucznia. Pewnego rodzaju paralelą jednak może być relacja między Mojżeszem i Jozuem oraz Eliaszem i Elizeuszem. Relacja zaś między Elizeuszem i synami proroków (2 Krl) może też w pewien sposób odzwierciedlać pewien rodzaj koncepcji ucznia. Według tradycji rabinackiej Izrael został wybrany przez Boga, żeby studiować odwieczne Prawo. Człowiek, który studiował Torę, jak również ustną tradycję nazywał się תַּלְמִיד. Termin ten jest równoznaczny greckiemu μαθητής. Rabinackie pojęcie תַּלְמִיד ukształtowało się jednak najprawdopodobniej pod wpływem myśli greckiej[70]. W ewangeliach synoptycznych poza dominującą ideą ucznia Jezusa, odnajdujemy też wyrażenia „uczniowie faryzeuszów" (οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων – Mk 2,18; Łk 5,33; Mt 22,16) i „uczniowie Jana" (οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου – Mt 11,2-19; Łk 7,18-35), użyte w znaczeniu naśladowcy nauczania i sposobu życia[71]. Termin μαθητής jest w Czwartej Ewangelii najczęściej używanym terminem dla określenia ucznia. Jego znaczenie dla Czwartej Ewangelii uwypukla również brak terminu ἀπόστολος, absencja sceny wybrania dwunastu, która się znajduje w ewangeliach synoptycznych, oraz brak listy apostołów. Termin μαθητής określa indywidualne postacie uczniów (uczeń umiłowany – 13,23; Andrzej – 6,8; Józef z Arimatie), jak również grupę uczniów (6,3-5). Najczęściej jest jednak użyty w Czwartej Ewangelii na oznaczenie każdej osoby, która uwierzyła w Jezusa i naśladuje Go (por. 4,1)[72]. W takim właśnie znaczeniu został zastosowany ten termin w tytule niniejszej rozprawy i będzie stosowany w dalszych rozważaniach.

Celem dysertacji jest pokazanie obrazu ucznia w jego najgłębszym związku z Chrystusem według Mowy pożegnalnej zawartej w Czwartej Ewangelii. Studium podejmuje próbę teologicznego przedstawienia osoby ucznia jako odbicia osoby Chrystusa na podstawie analizy i interpretacji tekstu J 13,31 – 16,33. Cel pracy jest zatem egzegetyczny i teologiczny.

---

[68] Por. „Dzieci moje, oto ponownie w bólach was rodzę, aż Chrystus w was się ukształtuje" (Ga 4,19).

[69] Por. K.H. Rengstorf, μανθάνω κτλ, TDNT IV., s. 422.

[70] Zob. tamże, s. 438.

[71] Zob. J.A. Du Rand, *Perspectives on Johannine Discipleship*, s. 315.

[72] Por. tamże, s. 316.

Zrozumienie istoty ucznia wymaga zastosowania metody, która odsłoni jego obraz zawarty w tekście i proponowany odbiorcy. Wiąże się to ściśle z odkrywaniem tego, co autor zawarł w Ewangelii. Przy realizowaniu tego celu autor niniejszej pracy zamierza posłużyć się powszechnie stosowaną metodą historyczno-krytyczną, ze szczególnym uwzględnieniem aspektu literackiego. Wyjściem dla egzegezy będą badania literackie tekstu – kontekst, gatunek literacki oraz struktura tekstu 13,31 – 16,33, jak również badania jego Sitz im Leben w życiu wspólnoty Czwartej Ewangelii. Egzegeza poszczególnych części tekstu zostanie poprzedzona ustaleniem brzmienia tekstu, tj. krytyką tekstu oraz określeniem struktury wewnętrznej tekstu za pomocą dziś już powszechnie stosowanej analizy retorycznej tekstu. W egzegezie zostanie położony nacisk na znaczenie tekstu wynikające z analizy znaczenia poszczególnych słów, syntagm oraz zdań z uwzględnieniem makroskładni. Interpretacja teologiczna, do której poprowadzą poszczególne analizy, skupiona będzie na teologicznym znaczeniu badanego tekstu ze szczególnym naciskiem na prezentowany w nim obraz ucznia.

Nakreślony w ten sposób przedmiot (cel) i opisana metoda badań wyznaczają szczegółowy plan pracy. Pierwszy rozdział będzie miał charakter wprowadzający. Zostanie w nim omówiona Mowa pożegnalna z punktu widzenia badań historyczno – literackich. Na początku zostanie przeanalizowane miejsce Mowy wewnątrz narracji Czwartej Ewangelii. Studium różnych propozycji struktury kompozycji Ewangelii podpowie funkcję, jaką J 13,31 – 16,33 może pełnić w narracji. Przedstawienie J 13,31 – 16,33 jako jednostki autonomicznej w narracji Ewangelii oraz jej powiązanie z kontekstem dalszym zostanie dokonane z punktu widzenia narracyjnego. Następnie zostanie wydzielony tekst Mowy J 13,31 – 16,33 w ramach większej jednostki literackiej J 13-17 oraz zaproponowana wewnętrzna struktura dyskursu. Celem tej analizy będzie odkrycie wątku myślowego redaktora, który nadał Mowie ostateczny kształt. Organizacja tekstu wskazuje bowiem główne tematy dyskursu i wzajemne relacje między nimi. Następnym krokiem będzie analiza gatunku literackiego tekstu. Poprzez porównanie głównych motywów literackich w J 13,31 – 16,33 z motywami literackimi innych tekstowych reprezentantów gatunku literackiego mowa pożegnalna zostaną przedstawione cechy oryginalne badanego tekstu. Analizy historyczne tła powstawania poszczególnych części Mowy zamkną pierwszy rozdział rozprawy.

Wydzielona w rozdziale pierwszym struktura Mowy stanie się podstawą do przeprowadzenia badań egzgetycznych. Zostaną one zrealizowane w kolejnych trzech rozdziałach odpowiadających trzem częściom Mowy pożegnalnej. I tak w rozdziale drugim szczegółowej analizie poddany zostanie wstęp Mowy J 13,31-38 oraz pierwsza część Mowy pożegnalnej, umownie nazywana pierwszą Mową pożegnalną (tj. J 14,1-31). W rozdziale trzecim badania egzegetyczne obejmą centralną część Mowy (J 15,1 – 16,4a). Poza krytyką tekstu, tłumaczeniem i ustaleniem struktury tekstu egzegeza zosta-

nie poprzedzona analizą gatunku literackiego tekstu J 15,1-8. W rozdziale piątym zbadana zostanie ostatnia część Mowy J 16,4b-33. Rozprawę zamknie rozdział szósty, w którym zawarte będą konkluzje teologiczne wynikające z analiz Mowy pożegnalnej. Poprzez interpretacje poszczególnych motywów, które według tekstu 13,31 – 16,33 składają się na obraz ucznia, zostanie przedstawiona istota ucznia – ikony Chrystusa.

Rozdział I

Mowa pożegnalna w świetle badań historyczno-literackich

Problematyka badań prezentowanych w niniejszym, wprowadzającym rozdziale, obejmuje cztery zagadnienia. Najpierw omówiona zostanie rola, jaką pełni tekst Mowy pożegnalnej w kompozycji Czwartej Ewangelii. Następnie przeprowadzona zostanie analiza struktury tekstu. Kolejnym krokiem w badaniach będzie studium gatunku literackiego tekstu J 13,31-16,33. Wreszcie zostanie przeanalizowane *Sitz im Leben* poszczególnych części tekstu. Badanie te staną się podstawą do analizy egzegetycznej, której poświęcone będą kolejne trzy rozdziały rozprawy.

1. Analiza kontekstu perykopy J 13,31 – 16,33

Twierdząc, iż pełnia sensu słowa pokazuje się dopiero w kontekście wypowiedzi, analogicznie możemy, a nawet konsekwentnie musimy to samo powiedzieć również o większych jednostkach językowych: o syntagmie, zdaniu, wręcz o tekście. By móc odczytać znaczenie fragmentu tekstu, należy rozważyć, w jakim kontekście go autor umieścił i w jaki sposób powiązał z innymi częściami dzieła. Perykopa, która jest częścią większego dzieła, pełni w nim bowiem określoną funkcję.

Funkcja ta jest definiowana poprzez relacje zachodzące pomiędzy perykopą i otaczającym ją tekstem. Poprzednie epizody przygotowują epizod następny, który zaś stanowi punkt wyjścia dla późniejszych wydarzeń opisanych w tekście. W ten sposób czytelnik, przywykły zazwyczaj do linearnego sposobu odbioru narracji, staje się „produktem" tekstu, wydarzeń, które przeczytał, informacji, których dowiedział się z tekstu. W naszym przypadku Mowy pożegnalne rozpoczyna czytać czytelnik – „produkt" tekstu J 1,1-12,50[1].

[1] Por. F.J. Moloney, *The Function of John 13-17 within the Johannine Narrative*, w: *What is John? Volume II: Literary and Social Readings of the Fourth Gospel* (ed. F.F. Segovia), [SBL symposium series 7], Atlanta 1998, s. 45.

Z tych metodologicznych przesłanek wyłaniają się dwie podstawowe grupy pytań:

a) Jaka jest lokalizacja badanej perykopy w kompozycji Czwartej Ewangelii? Jakie relacje zachodzą pomiędzy badaną perykopą i dalszymi częściami Czwartej Ewangelii? Występuje badana perykopa w kompozycji Czwartej Ewangelii jako samodzielna jednostka, czy jako część większej jednostki literackiej? W jaki sposób jest powiązana z okalającymi ją tekstami?;

b) W jaki sposób i do jakiego stopnia motywy badanego tekstu są przygotowane w poprzedzających go rozdziałach? Jaki będzie dalszy rozwój tych motywów i tematów w następnych rozdziałach Czwartej Ewangelii?

Odpowiedź na te pytania stanowi cel niniejszego paragrafu. Chodzi w nim o opisanie funkcji jednostki J 13,31 – 16,33[2] w kompozycji Czwartej Ewangelii. Paragraf ten będzie miał dwie części. W pierwszej trzeba będzie przebadać miejsce badanej perykopy w kompozycji Czwartej Ewangelii i w ten sposób dokładnie wydzielić badaną perykopę od kontekstu. W drugiej części zostaną podjęte badania nad rozdziałami bezpośrednio okalającymi badaną perykopę, mianowicie nad tekstem 13 (ww. 1-30) oraz rozdz. 17.

1.1. Ulokowanie Mowy J 13,31 – 16,33 w kompozycji Czwartej Ewangelii

Liczne propozycje dotyczące literackiej budowy Czwartej Ewangelii[3] świadczą o złożoności tego dzieła[4]. Próby określenia jego struktury napotykają na liczne wątpliwości, co rodzi sceptycyzm[5]. Egzegeci dopatrują się struktury opartej na zasadach chronologicznych i geograficznych, tematycznych (rozwijanie tematów zasygnalizowanych w Prologu), cyklicznych, symbolicznych (np. symbolika liczby siedem), liturgicznych (wg świąt żydowskich)[6]. Z opracowań na temat kompozycji Czwartej Ewangelii wynika jasno, że autorzy są w dużym stopniu podzieleni między sobą. G. Mlaku-

[2] W tym miejscu nie decydujemy o delimitacji badanej perykopy. Granice tekstu przyjęte są „roboczo". Delimitacja tekstu będzie zawarta w dalszej części niniejszej pracy.

[3] Indyjski badacz przytacza w swoim doktoracie kilkadziesiąt różnych propozycji struktury literackiej Czwartej Ewangelii. Zob. G. Mlakuzhyil, *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel* [AnBib 117], Rome 1987, s. 16-80.

[4] Por. S. Mędala, *Problem struktury literackiej czwartej Ewangelii*, RBL 46 (1993) nr 1, s. 11.

[5] Por. M. Bednarz, *Pisma św. Jana*, Tarnów 1997[3], s. 49.

[6] Por. S. Mędala, *Chwała Jezusa (Ewangelia według św. Jana)*, w: *Ewangelia św. Jana, Listy Powszechne, Apokalipsa* [WpMWKB 10], red. R. Bartnicki, M. Czajkowski, S. Mędala, Warszawa 1992, s. 27.

zhyil[7], w rozprawie doktorskiej napisanej na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim pod kierunkiem ojca A. Vanhoy, przedstawia dwadzieścia cztery kategorie różnych ujęć struktury literackiej Ewangelii. Przyczyn tak dużej ilości rozmaitych propozycji należy z pewnością szukać w różnych kryteriach przyjmowanych przy analizie struktury dzieła.

Jedno z ujęć reprezentuje w swoim opracowaniu J.H. Bernard. Badacz przyjmuje kryteria geograficzno-chronologiczne, dzieli strukturę wydzielając osobno Prolog 1,1-18 i rozdz. 21, chronologicznie na trzy części odpowiadające trzem latom działalności Jezusa: I rok – 1,19 – 4,54 i rozdz. 6; II rok rozdz. 5-12 oprócz rozdz. 6; III rok (13-20)[8]. Badany tekst zostałby umieszczony w ostatnim etapie życia Jezusa, w apogeum jego działalności.

W badaniach dotyczących kompozycji Ewangelii możemy obserwować dwie tendencje: podejście do tekstu Ewangelii pod kątem analizy ostatecznej formy dzieła, ale spotykamy również opracowania, które uwzględniają wyniki badań nad tradycją Ewangelii. Dotychczasowe badania Czwartej Ewangelii wykazały, iż tekst tego dzieła powstawał sukcesywnie i każda kolejna przeróbka dzieła stanowi modyfikację wcześniejszej kompozycji literackiej[9].

Systematyczne i kompleksowe studium warstw literackich w Czwartej Ewangelii, które ujawniają różne etapy powstawania Ewangelii, z własnymi koncepcjami struktury literackiej przeprowadzili M.E. Boismard i A. Lamouille. W oparciu o kryteria językowe, literackie, teologiczne i historyczne wysunęli oni hipotezę, iż w tekście dzisiejszej Ewangelii można wyodrębnić 4 warstwy pochodzące od trzech różnych autorów (Jan I-III), należących do tzw. szkoły Janowej. Każda z tych warstw ma własną koncepcję doktrynalną i własną strukturę literacką[10]. Na płaszczyźnie synchronicznego podejścia dopatrują się w Ewangelii schematu siedmiu dni stworzenia. Ich zdaniem autor rozwijając temat nowego stworzenia podzielił publiczną działalność Jezusa na siedem okresów. Każdemu okresowi odpowiada jeden dzień stworzenia, zakończeniem publicznej działalności jest ostateczny znak – 8 część Ewangelii – zmartwychwstanie Jezusa:

Prolog – (1,1 – 18)
Początek znaków (1,19 – 2,12)
Pierwsza Pascha i drugi znak (2,13 – 4,54)
Druga Pascha i trzeci znak (6,1 – 71)
Pięćdziesiątnica i czwarty znak (5,1-47)
Święto Namiotów i piąty znak (7,1 – 10,21)

[7] Por. G. Mlakuzhyil, *The Christocentric Literary Structure*, s. 16-85.

[8] Zob. J.H. Bernard, *A critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to st. John*, 1928,. s. xx-xxiii.

[9] Por. J. Painter, *Quest and Rejection Stories in John*, JSNT 36 (1989), s. 17-46.

[10] Zob. M.E. Boismard, A. Lamouille, *Synopse des quatres Évangiles en francais, III, L'Évangile de Jean*, Paris 1977, s. 9-38.

Święto Poświęcenia i szósty znak (11,1-44)
Trzecia Pascha bez znaku (11,55 – 19,42)
Znak ostateczny Jezusa – zmartwychwstanie (20,1-31)
Zakończenie (21,1-14)[11].

Mowy pożegnalne odbywają się więc według tej propozycji podczas trzeciej Paschy, która odpowiada siódmemu dniu nowego stworzenia i są – teologicznie pojmując – razem z Męką Jezusa przejściem do Nowego stworzenia, którego znakiem jest Zmartwychwstanie Jezusa.

Idea przewodnia dzieła, którą jest stopniowe objawianie się Jezusa, stała się bazą dla dzisiaj już klasycznego podziału, który jako pierwszy zaproponował B. F. Westcott[12]. Po Prologu (1,1-18) następuje część pierwsza zatytułowana: Jezus objawia się światu (1,19-12,50) oraz część druga: Jezus objawia się uczniom (13,1-21,23).

Podobne kryterium przyjął również I. de la Potterie, według którego Czwarta Ewangelia rozwija na różnych poziomach ideę objawienia się Jezusa światu i uczniom. Objawienie się Jezusa jako wcielonego Słowa ma cel zbawczy – danie światu życia wiecznego. Dlatego też Ewangelia często podkreśla sposób przyjęcia tego objawienia przez ludzi: u jednych odrzucenie i niewiarę, a u innych przyjęcie i wiarę. Wydzielić należy prolog (1,1-18) i epilog (rozdz. 21) oraz dwie części: objawienie publiczne (1,19 – 12,50) oraz objawienie się uczniom (13,1 – 20,31)[13].

Na odbiorcach objawienia i ich reakcji skupił się również niemiecki egzegeta R. Schnackenburg w swoim, dziś już klasycznym, komentarzu[14]. Dla niego Ewangelia stanowi dyptyk, do którego jest dołączona redakcyjna konkluzja. Szczegółowo: Jezus objawia się przed światem (1,1 – 12,50); Jezus w kręgu swoich własnych uczniów (13,1 – 20, 31) oraz konkluzja (21).

Temat objawienia posłużył podobnie R.E. Brownowi, który niemal identycznie jak w wyższej przedstawionych propozycjach dzieli Ewangelię na: Prolog (1,1-18), Księgę znaków (1,19 – 12,50), Księgę chwały (13-20), oraz Epilog (21). Jak widać z tytułu 3 części, Brown kładzie większy nacisk na chwałę, którą Jezus objawia. W Księdze znaków chwała Jezusa jest antycypowana w sposób figuratywny, natomiast w Księdze chwały Jezusowa chwała urzeczywistnia się w jego powrocie do Ojca i w jego wskrzeszeniu jako Pana i Boga[15]. Mowy pożegnalne występują według tych badań w drugiej części Ewangelii, w której Jezus adresuje swoje Objawienie, odrzucone przez świat, do swoich uczniów, mogących w ten sposób brać udział w chwale Jezusa.

---

[11] Zob. tamże, s. 39.

[12] Por. B. F. Westcott, *The Gospel according to st. John*, London 1903.

[13] Por. S. Mędala, *Chwała Jezusa (Ewangelia według św. Jana)*, s. 28.

[14] Zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 1, Freiburg 1965, s. VII.

[15] Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 1 [AncB 29], s. XI-XII, CXXXVIII-CXXXXIX.

Z nowszych badań na uwagę zasługuje struktura, którą proponuje Fernando F. Segovia[16]. Rozpatruje on kompozycję tekstu Czwartej Ewangelii w kontekście starożytnego piśmiennictwa porównując wspólne cechy starożytnych biografii z Ewangelią. Z cech tych należy wymienić: a) budowę opowiadania przedstawiającego bohatera; b) motyw podróży; c) technikę literacką powtórzenia w narracji. Segovia w następujący sposób przedstawia kompozycję Ewangelii:

Narracja pochodzenia (1,1-18)
Narracja życia publicznego (1,19 – 17,26) – cztery podróże
Pierwszy cykl Galileja / Jerozolima (1,19 – 3, 36)
Drugi cykl Galileja / Jerozolima (4,1 – 5, 47)
Trzeci cykl Galileja / Jerozolima (6,1 – 10, 42)
Czwarta i ostatnia podróż do Jerozolimy (11,1 – 17,26)
Narracja śmierci i zmartwychwstania (18,1 – 21,25)
Wydarzenia przygotowujące (18,1 – 19, 16)
Własna narracja śmierci i zmartwychwstania (19,17 – 21,25).

Badanie toku narracji w fabule Ewangelii, dokonane przez Segovię, wnosi nowsze spojrzenie do studium i kładzie większy nacisk na tekst jako na jednolitą jednostkę, którą należy rozpatrywać w jej ostatecznym kształcie. Reprezentuje zatem przejście od dotychczas dominującego badania diachronicznego do badania synchronicznego[17]. W narracji badany tekst zawiera wydarzenia odbywające się podczas ostatecznego pobytu Jezusa w Jerozolimie bezpośrednio poprzedzające wydarzenia Jego Męki i Zmartwychwstania. W czasie swojego ostatecznego pobytu Jezus na wzór antycznego bohatera adresuje przed swoją śmiercią do uczniów naukę, która powinna być przez nich kontynuowana.

Z innego punktu widzenia rozpatrują strukturę Ewangelii dwie ostatnie propozycje, warte wspomnienia. Pierwsza, którą przedstawia Teresa Okure, uwzględnia klasyczne retoryczne ramy Ewangelii. W takim ujęciu Okure opisuje podział Ewangelii następująco: *exordium*, czyli wstęp (rozdz. 1); *narratio,* czyli przedstawienie faktów dotyczących Jezusa (rozdz. 2 – 12), *expositio*, szczegółowe objaśnienie przedstawionych faktów (rozdz. 13 – 17), *probatio*, czyli przedstawienie ostatecznego dowodu na rzecz roszczeń Jezusa, wysuwanych przez Niego Samego i Go dotyczących (rozdz. 18 – 20), oraz *demonstratio,* czyli ilustracja znaczenia tych roszczeń dla uczniów czy

[16] Zob. F.F. Segovia, *The Journey(s) of the Word of God: A Reading of the Plot of the Fourth Gospel*, Semeia 53 (1991), s. 31-49.

[17] Takie podejście do tekstu Czwartej Ewangelii nie jest jednak czymś nowym, inicjatorem jego jest R.A. Culpepper z dzisiaj już klasycznym dziełem *Anatomy of the Fourth Gospel*, Philadelphia 1983. Należy zaznaczyć, iż w badaniach nad strukturą tekstu zawsze dominował synchroniczny aspekt tekstu, autorzy jednak starali się go jednak pogodzić z diachronicznym aspektem. Współczesne badania reprezentowane przez Segovię lub Culpeppera skupiają się wyłącznie tylko na obecnym stanie tekstu.

wierzącej wspólnoty (rozdz. 21)[18]. Mowy pożegnalne pełnią według badaczki funkcję *expositio* – swoistego komentarza faktów, znanych z poprzedniego tekstu, oraz faktów koniecznych dla rozwiązania całego konfliktu dramatycznego.

Jako Dramat wiary opisuje Ewangelię Ludger Schenke, który dzieli tekst na dwie wielkie części z cezurą po 12 rozdziale. Przyjmuje w ten sposób podział R. Schnackenburga, z tym, iż części te dzieli dalej według kryteriów zaczerpniętych z koncepcji klasycznego greckiego dramatu. Po *Prologu* (1,1-18), który podaje temat i przedstawia perspektywę całego dramatu, następują *epizody*, *akty*. Schenke rozpoznaje 5 aktów i 11 obrazów. W części pierwszej – *Działalność Jezusa w świecie jako Zstępującego z niebios* (1,19 – 12,36) – są 4 akty, każdy z dwoma obrazami. Po tym następuje pierwszy *Epilog* (12,37-50), który oddziela pierwszą część od drugiej, zatytułowanej *Działalność Jezusa wobec swoich uczniów jako Wstępującego / Wywyższonego do niebios* (13,31 – 20,29) zawierającej rozwiązanie dramatu Czwartej Ewangelii. Dalej następuje drugi *Epilog* (20,30-31), który jest jeszcze rozwiniętym *Dokończeniem (Nachspiel* 21,1-24*)* oraz *Zakończeniem księgi* (21,25). Jasno widać, że taka kompozycja Ewangelii kopiuje koncepcję antycznego dramatu z 5 podstawowymi aktami. Schenke wyodrębnia obrazy według miejsca, w którym rozgrywają się wydarzenia[19]. Charakterystyczną cechą Czwartej Ewangelii jest przerwanie dramatycznego opowiadania pierwszym epilogiem. Niemiecki uczony szczegółowo przedstawia kompozycję Ewangelii w następującej kolejności:

Prolog (1,1-18)
Działalność Jezusa w świecie jako Zstępującego z niebios (1,19 – 12,36)
1. Akt – Ekspozycja (1,19 – 3,21)
2. Akt – Zawiązanie akcji (3,22 – 5,47)
3. Akt – Rozwinięcie / Centralny konflikt (6,1 – 10,39)
4. Akt – Perypetia (10,40 – 12,36)
1. Epilog (12,37-50) – Bilans niewiary
Działalność Jezusa wobec swoich uczniów jako Wstępującego / Wywyższonego do niebios (13,31 – 20,29)
5. Akt – Katharsis / Katastrofa / Rozwiązanie (13,1 – 20,29)
2. Epilog (20,30-31) – Bilans wiary
Dokończenie (Nachspiel 21,1-24) – Perspektywa przyszłości

[18] Zob. T. Okure, *Ewangelia według św. Jana*, s. 1304.

[19] Taka analiza Ewangelii przypomina czytanie narracji Fernanda F. Segovii (*The Journey(s) of the Word of God*, s. 31-49), przedstawione powyżej, z przyjętym kryterium podróży. Tak jak u Segovii obserwujemy podróże z Galilei do Jerozolimy (tzw. cykl Galileja / Jerozolima), tak i u Schelke'go widzimy – zwłaszcza w pierwszej części – przejście z obrazu odgrywającego się w Galilei do obrazu w Jerozolimie.

Zakończenie księgi (21,25)[20].

Jak już wspomnieliśmy, bogactwo treści Ewangelii i jej złożoność powoduje, iż badania struktury literackiej nieustannie wnoszą nowe spojrzenia i nowe oryginalne koncepcje[21], dzięki którym możemy zgłębiać rozumienie tekstu. Takie studiowanie Ewangelii może na pierwszy rzut oka robić wrażenie chaotycznego gromadzenia różnych teorii i hipotez. Jednak, jeżeli służy ono jako dojście do syntetycznego i zarazem wewnętrznego rozumienia Ewangelii, może się okazać najbardziej twórczym i owocnym sposobem poznania[22].

Ideą przewodnią kompozycji Ewangelii, jak to już na początku XX wieku zasugerował wyżej wspomniany B. F. Westcott, jest Objawienie Jezusa prowokujące odpowiedź audytorium. Obramowanie Ewangelii Prologiem (1,1-18) i Epilogiem (20,30-31) przedstawia recepcję Objawienia jako główny cel Ewangelii: wzbudzić i umocnić wiarę w Objawione Słowo[23]. Proces Objawienia jawi się jako dramat, którego konstytutywne etapy zostały ukazane w wypowiedzi Jezusa: „Wyszedłem od Ojca (ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς) i przyszedłem na świat. Znowu opuszczam świat i idę do Ojca (πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα)" (16,28). Dramat Syna Bożego jest zarysowany w dwóch fazach: 1. Wyjście od Ojca i przebywanie wśród ludzi (rozdz. 1-12); 2. Powrót do Ojca (rozdz. 13-21)[24], które odzwierciedlają najczęstszy podział Ewangelii, tak jak to już przedstawiliśmy w strukturach I. de la Potteriego, R.E. Browna, R. Schnackenburga oraz w nowszych opracowaniach dotyczących proponowanego rozumienia kompozycji Czwartej Ewangelii jako dramatu wiary Ludgera Schenkiego[25]. Mowa pożegnalna (J 13,31 – 16,33) znajduje się zatem w drugiej wielkiej części Ewangelii (rozdz. 13-20 oraz rozdz. 21), która przyjmuje nazwy: Księga Chwały; Księga Męki; Jezus objawia się uczniom. Autorzy zgadzają się również odnośnie ulokowania perykopy w ramach większej sekcji pięciu rozdziałów 13-17, które bezpośrednio wyprzedzają pojmanie i ukrzyżowanie Jezusa.

---

20 Zob. L. Schenke, *Johannes Kommentar*, s. 9-17.

21 Por. S. Mędala, *Problem struktury literackiej*, s. 11.

22 Por. T. Okure, *Ewangelia według św. Jana*, s. 1304.

23 Zob. U. Schnelle, Das *Ewangelium nach Johannes*, s. 10.

24 O schemacie „Zstąpienie / Wystąpienie" por. G.C. Nicholson, *Death as Departure. The Johanine Descend-Ascent Schema*, [SBL.DS 63], Chico 1983, s. 21n.

25 Taki podział, który cieszy się popularnością wśród autorów, przyjmuje również Felix Porsch (*Evangelium sv. Jana* [MSK NZ 4], Kostelní Vydří 1998, s. 17-18). Także polskie opracowania przyjmują taki podział, na przykład klasyczny już komentarz ks. prof. Stachowiaka, (*Ewangelia według św. Jana*, s. 70); z nowszych opracowań por. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, [BibLub] Lublin 2000, s. 224 oraz obszerniejsze opracowanie tego samego autora, por. A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 152-154, 283.

1.2. Kontekst dalszy Mowy J 13,31 – 16,33

W świadomości czytelnika przystępującego do lektury tekstu J 13,31 – 16,33, nabierają znaczenia i wpływają na jego percepcję wszystkie wydarzenia z pierwszej części księgi. Czytelnik w momencie J 13,1 jest swoistym produktem tekstu J 1,1 – 12,50[26]. Należy więc zająć się w szczególności tekstem, który wyprzedza badaną perykopę, skoncentrować się na jego oddziaływaniu na czytelnika.

Pierwszym tekstem wchodzącym w komunikację między dziełem Janowym i czytelnikiem jest Prolog, który jest niejako instrukcją, w jaki sposób czytać Czwartą Ewangelię, pełni także funkcję tekstu programowego[27]. Prolog już od pierwszych zdań zwraca uwagę percypienta na Objawianie się Jezusa przychodzącego od Ojca. Słowo – Jezus – było u Boga (πρὸς τὸν θεόν) (1,1), które stało się ciałem i zamieszkało (ἐσκήνωσεν) wśród nas (1,14). To, iż Jezus pochodzi od Ojca jest „*Kerndanke*" i „*Leitmotiv*" Czwartej Ewangelii[28]. Według Mów pożegnalnych, ucznia Jezusa cechuje wiara w Jego przyjście od Ojca (zob. 16,27).

Jan Chrzciciel wydaje świadectwo o Jezusie[29], cała działalność Chrzciciela przedstawiona jest w perspektywie świadectwa (ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ – 1,7). Świadectwo jest w Mowach pożegnalnych przedstawione jako istotne zadanie uczniów (ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε – 15,27), znajdujące swój fundament w łączności z Jezusem dzięki słowu, które ich oczyszcza (ὑμεῖς καθαροί ἐστε διὰ τὸν λόγον – 15,3). Jezus – Słowo sam wypowiada słowo Objawienia (τὸν λόγον ὃν λελάληκα ὑμῖν – 15,3; por. także 14,10.23.26; 15,20.22; 16,12.25). „Tak więc podobnie jak w Prologu, a może jeszcze bardziej, Słowo staje się ciałem"[30].

Jezusowe objawienie napotyka jednak na negatywną reakcję świata, który Go nie poznał (zob. 1,10). W ten sposób na samym początku zarysowany jest konflikt między światem a Jezusem i Jego uczniami, który jest w narracji dalej rozwijany, a w Mowach pożegnalnych opisany jako różnica nie do pokonania.

---

[26] Oczywiście, mówiąc o czytelniku mówimy o czytelniku oznaczanemu w metodzie narracyjnej jako „implied reader".

[27] Zob. U. Schnelle, *Das Ewangelium nach Johannes*, s. 10.

[28] Zob. J. Neugebauer, *Die eschatologischen Aussagen in den johanneischen Abschiedsreden. Eine Untersuchung zu Johannes 13-17*, Stuttgart–Berlin–Köln, s. 100.

[29] Tytuł Jana „Chrzciciel" (ὁ βαπτιστής), znany z Ewangelii Synoptycznych, co prawda nie występuje w Czwartej Ewangelii, przyjmuję jednak ten tytuł jako odróżnienie od innego Jana – Ewangelisty.

[30] T.L. Brodie, *The Gospel According to John*, s. 477.

Jezus jednak nie objawia wyłącznie samego siebie, ale Ojca, którego „nikt nigdy nie widział, Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, o Nim pouczył" (1,18). Myśl ta rozbrzmiewa w pierwszej Mowie pożegnalnej, w dialogu Jezusa z Filipem, „ten, kto mnie widział, widział Ojca"(14,9).

Jezus jest już od pierwszych rozdziałów postawiony w centrum wydarzeń. Jan Chrzciciel, który „wyprzedza" (czasowo) Jezusa w działalności, kieruje wysłanników z Jerozolimy i ludu, uczniów i czytelnika do Chrystusa. Doniosłe świadectwo Chrzciciela, iż Duch spoczął (ἔμεινεν – J 1,32) na Jezusie znajduje swoje echo w 14,16-23, gdzie następstwem posłania Ducha będzie dla uczniów to, iż Ojciec i Syn uczynią u nich swoje mieszkanie (μονὴν – 14,23)[31].

Idea przebywania z Jezusem, która znajduje w 15 rozdziale metaforyczne wyobrażenie w obrazie krzewu winnego i w nim trwających latorośli (zob. 15,1-8), pojawia się również w scenie, kiedy Janowi uczniowie w reakcji na jego świadectwo podążają za Jezusem. Zadają mu pytanie: „Nauczycielu – gdzie mieszkasz (ποῦ μένεις)?" (1,38). Po zaproszeniu przez Jezusa narrator mówi: „Poszli więc i zobaczyli, gdzie mieszka (μένει), i tego dnia pozostali (ἔμειναν) u Niego" (1,38). Na podstawie tego widać, iż według Czwartej Ewangelii pierwszym warunkiem, żeby się stać uczniem Jezusa, jest przebywać z Nim.

Scena ta jest początkiem całej sekcji (1,35-51), w której jest opisane powołanie uczniów, między nimi również Piotra (1,41-42)[32] i Filipa (1,43-44). Obaj ci uczniowie przystępują w Mowach pożegnalnych do dialogu z Jezusem (Piotr 13,36-38; Filip 14,8-10).

Wobec swoich uczniów Jezus czyni pierwszy znak, objawiając im swoją chwałę (ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ J 2,11). Pierwszy znak – (ἀρχὴν τῶν σημείων J 2,11), pierwszy w sensie chronologicznym, ale również jako pierwszy, od którego wywodzi się cała reszta znaków przedstawionych w Ewangelii, jest ich modelem – inauguruje działalność Jezusa, jego objawienie, które ma w pierwszej części charakter objawienia publicznego. Termin „godzina" (ἡ ὥρα. w J 2,4, który znajduje swój odpowiednik na początku 13 rozdz. w. 1, jest dla Czwartej Ewangelii charakterystyczny, oznacza „*Zielpunkt*"[33] Jezusowej działalności. Cała narracja Ewangelii zmierza do godziny chwały i męki Jezusa (zob. 17,1), doprowadzającej do kresu realizację zbawczego planu Bożego[34]. Godzina jest z jednej strony przedstawiona dynamicznie, jako

[31] Por. J. Neugebauer, *Die eschatologischen Aussagen*, s. 106-107.

[32] O tym, iż adresatom Czwartej Ewangelii był Piotr dobrze znany, świadczy również fakt, iż Andrzej jest przedstawiony jako „brat Szymona Piotra" (ὁ ἀδελφὸς Σίμωνὸ Πέτρου J 1,40).

[33] Zob. J. Beutler, *Die Stunde Jesu im Johannesevangelium*, BibKirch 52 (1997) I, s. 26.

[34] Zob. R. Motte, *Godzina*, w: STB, s. 294.

godzina, która przychodzi (ἔρχεται ὥρα – por. 4,21; 5,28; 16, 25), a jeszcze nie nadeszła (οὔπω ἥκει ἡ ὥρα – por. 2,4; lub οὔπω ἐληλύθει ἡ ὥρα – por. 7,30; 8,20), lecz z drugiej strony, paradoksalnie, godzina nadchodzi i już jest (ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν – por. 4,23; 5,25; lub również ἔρχεται ὥρα καὶ ἐλήλυθεν – 16,32). Takie dynamiczne napięcie jest skierowane na jeden cel[35], wskazuje na cały dynamizm objawienia Ewangelii, które „już jest i jeszcze nie". Jest to antycypacja Jezusowej męki i zmartwychwstania[36] jako szczytu objawienia już podczas Jego objawienia publicznego zainicjowanego na weselu w Kanie. Od pierwszego znaku cała działalność Jezusa jest dynamicznie skierowana ku jej wypełnieniu w męce i zmartwychwstaniu.

Dominikanin Thomas L. Brodie wskazuje również na inne wspólne elementy tekstu opisującego wesele w Kanie z tekstem o krzewie winnym 15,1-8. Cudowna przemiana dużej ilości weselnego wina, osiągnięta dzięki słuchaniu słów Jezusa (por. J 2,5nn), przygotowuje drogę idei, zgodnie z którą słowa Jezusa prowadzą do przynoszenia obfitego owocu krzewu winnego (por. 15,3.7.10.12.17)[37].

Po scenie wesela autor Ewangelii umieszcza scenę oczyszczenia świątyni w J 2,13-22 na początku publicznej działalności Jezusa, która u synoptyków znajduje się w różnych miejscach w kontekście opisu męki Jezusa. Reakcją na ten znak Jezusa jest wystąpienie władz żydowskich przeciw Niemu. Niezrozumienie Jezusowych znaków i słów podobnie jak w tym miejscu, będzie się ciągnęło aż do skazania go na śmierć. Perspektywa krzyża, w której należy odczytywać wszystkie kolejne teksty[38], zyskuje tutaj jeszcze bardziej na sile (por. J 2,21-22).

Perykopa mająca charakter „łącznika" (2,23-25), która następuje po scenie oczyszczenia świątyni, w swoim centrum zawiera temat wiary i jej autentyczności, który rozwija się sukcesywnie od samego początku. Pytanie o wiarę jest postawione wszystkim osobom spotykającym objawiającego się Jezusa[39]. Wiara ludzi, którzy uwierzyli tylko z powodu znaków, zostaje przedstawiona jako wątpliwa (por. 2,24n). Paradoksalną paralelę znajdujemy w Mowach pożegnalnych, w których Jezus wzywa uczniów do wiary przynajmniej z powodu dzieł, które dokonał (14,11). Ten paradoks jest jednak tylko pozorny, ponieważ Jezus wypowiada to wezwanie do uczniów, kiedy ci nie są w stanie zrozumieć jedności Jezusa z Ojcem. W takim momencie przed człowiekiem stoją dzieła Jezusa, dzięki którym człowiek może uczynić

[35] Por. F.J. Moloney, *The Gospel of John*, s. 71.

[36] Zob. J. Beutler, *Die Stunde Jesu*, s. 25.

[37] Zob. T.L. Brodie, *The Gospel According to John*, s. 475-476.

[38] Zob. U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 11.

[39] Por. F.J. Moloney, *The Function of John 13-17*, s. 46.

pierwszy krok wiary[40]. Podstawą „grzechu świata" jest to (por. 15,18-24), że nie uwierzył nawet z powodu dzieł Jezusa (15,24).

Rozmowa z Nikodemem, z Samarytanką oraz scena uzdrowienia syna urzędnika przedstawiają trzy reakcje wiary na Objawienie się Jezusa.

Objawienie w Czwartej Ewangelii rozwija się razem z tokiem narracji. Spotkanie Jezusa z Nikodemem 3,1-21 ma wyraźnie charakter objawieniowy. Jezus objawia tajemnicę swego pochodzenia i nową formę życia[41]. Jezus wspomina o pierwszym etapie dramatu objawienia, kiedy objawia siebie jako tego, który zstąpił z nieba – Syna Człowieczego (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου – 3,13), wskazując również na perspektywę drugiego etapu – „wstąpienie" (καταβαίνω 3,13; por. 16,28) w perspektywie jego męki (por. 3,14nn). Dwa motywy łączą dialog z Nikodemem z Mowami pożegnalnymi.

Konieczność urodzenia się z Ducha (3,5n) przywołuje zapowiedź posłania Parakleta – Ducha Świętego – w Mowach pożegnalnych (14, 16-17.26; 15,26-27; 16,7-11; 13-14). Nieodzownością Jego przyjścia Jezus uzasadnia Swoje odejście (zob. 16,7).

Drugim łączącym motywem jest odrzucenie przez Żydów Jezusowego świadectwa, jak również świadectwa o Jezusie (3,11). To doświadczenie gminy Janowej[42] rozbrzmiewa również w zapowiedzi prześladowania 15,18-24. Odrzucenie Jezusa jest efektem dramatu świata, do którego przychodzi Jezus ze zbawieniem (3,16n). Ponieważ jednak świat nie poznał Jezusa, a w ten sposób również Ojca (16,2), odrzucił Jego zbawczą misję i znienawidził Jezusa – Światło (3,19-20), albowiem Chrystus zaświadczył o grzechu świata (15,22-24).

Podobny charakter objawieniowy, jak dialog z Nikodemem, ma również rozmowa Jezusa z Samarytanką (por. 4,1-42), która nie reprezentuje judaizmu oficjalnego, jak jej poprzednik Nikodem, ale judaizm nieoficjalny, schizmatycki. W ten sposób objawienie Jezusa wychodzi poza ramy judaizmu oficjalnego, Jezus przynosi nowy kult, nie ograniczający się do kultu jerozolimskiego czy samarytańskiego. W samym dialogu możemy obserwować rozwijanie się Objawienia przez łańcuch tytułów, które nadawane są Jezusowi: od tytułu Żyd (por. 4,9), aż po tytuł Zbawiciel świata (ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου – por. 4,42)[43]. Jezus jest tym, kto daje wodę żywą (4,10n). W kontekście tekstu z 7 rozdz. wiemy, iż tę wodą jest Duch Święty, którego Jezus zapowiada w Mowie pożegnalnej. Szczególne światło rzuca na Mowę pożegnalną, w której jest kilka razy podkreślane przebywanie z Jezusem

[40] Por. R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1962[17], s. 131.

[41] Por. F. Gryglewicz, S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana*, WNT, s. 463.

[42] Por. przeciwstawienie zaimków osobowych my – wy w 3,11.

[43] Por. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, s. 89.

(zob. zwłaszcza 14.3.20-23; 15,1-8) fragment, w którym Samarytanie, którzy uwierzyli dzięki świadectwu kobiety, proszą Jezusa, żeby z nimi został. Jezus pozostał (ἔμεινεν) z nimi dwa dni (4,40). Samarytanie mówią później do kobiety: „Wierzymy już nie dzięki twemu opowiadaniu, na własne bowiem uszy usłyszeliśmy i jesteśmy przekonani, że On prawdziwie jest Zbawicielem świata" (4,42). W ten sposób widać wyraźnie, iż przebywanie z Jezusem jest warunkiem właściwego bycia z Jezusem.

Po dostojniku żydowskim Nikodemie i po kobiecie Samarytance trzecią postacią, na przykładzie której przedstawiona jest reakcja na Objawienie, jest poganin – urzędnik królewski. Możemy o nim, za autorem Ewangelii, powiedzieć: „Uwierzył człowiek słowu, które Jezus powiedział do niego" (ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ – por. J 4,50). Taka wiara jest później w J 20,29 przedstawiona jako wzorzec wiary[44]. Wiara w Jezusa jest tym znakiem, który cechuje jego ucznia (zob. 14,1).

Następne rozdziały, w których często występują wzmianki o działaniu i dziełach Jezusa (por. J 5,20.36; 6,28; 9,4), wskazują na głębsze i trwalsze złączenie się Jezusa z tymi, którzy Go przyjęli, odsłaniając równocześnie oddalenie od Boga tych, którzy Go nie przyjmują[45].

W rozdz. 5 Jezus działa w Jerozolimie, gdzie dokonuje uzdrowienia nad sadzawką Betesda. Tym rozdziałem zaczyna się etap w życiu Jezusa, który charakteryzuje się rosnącym konfliktem między Jezusem a autorytetami żydowskimi. Uzdrowienie chorego, dokonane przez Jezusa w szabat (por. 5,9), stało się pierwotną przyczyną konfliktu Żydów z Jezusem (5,16-18). Jezus wyjaśniając sens uzdrowienia chromego uroczyście się objawia, wypowiedź rozpoczyna formułą ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν (por. J 5,19.24.25). Jezus wykazuje, iż jego działanie jest działaniem Boga, bowiem między Nim a Bogiem panuje najściślejsza jedność działania, wypływająca z osobowego stosunku Synostwa Bożego (5,19; por. 14,10)[46]. Temat jedności cechuje całą perykopę (5,17-24.31) i łączy ją z Mową pożegnalną (zob. zwłaszcza 14,6-11.20). W obu perykopach obecna jest idea, iż to właśnie Ojciec działa w Jezusie (zob. 5,17 i 14,10-11).

Mowę objawieniową, rozpoczynającą się formułą ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, zauważamy również w tzw. Mowie eucharystycznej (por. 6,22-71, konkretnie w 6,26.32.47.53), poprzedzonej cudownym rozmnożeniem chleba (por. 6,1-13), kiedy lud rozpoznaje w Jezusie proroka, chcąc go nawet obwołać królem (por. 6,14-15). Jezus jednak taką reakcję tłumu odrzuca, odchodzi, a o zmierzchu ukazuje się uczniom chodząc po wodzie (por. 6,16-21), na-

[44] Zob. F. Porsch, *Evangelium sv. Jana*, s. 50.

[45] Por. F. Gryglewicz, S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana*, s. 464.

[46] Por. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 197.

dając tym samym scenie charakter epifanii[47]. Jezus objawia się jako chleb życia niezbędny dla życia świata (por. 6,33.35.41.48.56), co znajduje swoje echo w perykopie o krzewie winnym, w której trwanie w krzewie winnym – w Jezusie – przedstawione jest jako warunek bycia uczniem Jezusa (por. 15,2.5.6)[48]. Poza tym Mowę pożegnalną łączy z rozdz. J 6 fakt, iż oba wydarzenia opisane w tekście odbywają się w kontekście święta Paschy (zob. 6,4; 13,1). Jezus ponownie objawia swą jedność z Ojcem (6,29.37.46). Ta jedność wyrażona jest również w wypowiedzi Jezusa: „nikt nie może przyjść do Mnie, jeżeli go nie pociągnie Ojciec" (6,44), w której z odwróconej perspektywy wyrażona jest prawda, „nikt nie idzie do Ojca, jeśli nie przeze mnie" (14,6).

Objawieniu Ciała i Krwi Jezusa, jako źródła życia dla świata, towarzyszy ponownie dwojaka reakcja – przyjęcie lub odrzucenie. Ten dramat Objawienia umocniony jest faktem, że do szemrania i niewiary Żydów dołączają niektórzy spośród uczniów. Z drugiej strony mamy „chrystologiczne wyznanie"[49] Piotra, które jest wyznaniem nowego ludu Bożego[50], który jednak nie jest tym samym uchroniony od niebezpieczeństwa podziałów[51].

Rozdz. 7,1 – 10,21 stanowią pewną całość literacką, w której myślą przewodnią jest objawienie się Jezusa jako światłości świata w uroczystej oprawie Święta Namiotów i reakcja różnych grup ludzi w stosunku do objawiającego się Mesjasza. Paradoksalny jest paralelizm między progresywnym Objawieniem a coraz bardziej uwydatniającą się niewiarą[52]. Objawienie intensyfikuje się: Jezus objawia pochodzenie swej nauki (por. 7,16-17.28.29); ogłasza siebie światłością świata (por. J 8,12); ma Ojca, którego Żydzi nie znają (por. 8,19). Jego Objawienie znajduje punkt kulminacyjny w deklaracji ἐγὼ εἰμί (por. 8,18.24.28.58).

Należy zwrócić uwagę na uroczystą mowę Jezusa „w ostatnim zaś, najbardziej uroczystym dniu święta" (7,37). Jezus zapowiada przyjście Ducha Świętego – Wody Żywej (7,37-38). Komentarz narratora zaś dookreśla, iż Duch jeszcze nie był dany, „ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony" (7,39). Podobnie posłanie Ducha jest także, zgodnie z Mową pożegnal-

47 Por. tamże, s. 208.

48 Zob. T.L. Brodie, *The Gospel According to John*, s. 476.

49 Por. F. Porsch, *Evangelium sv. Jana*, s. 63.

50 Por. F. Gryglewicz, S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana*, s. 464.

51 Por. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, s. 108. Zdaniem niektórych egzegetów odłączenie się niektórych uczniów Jezusa powinno wskazywać na późniejszy konflikt wewnątrz wspólnoty. Por. C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, s. 220-222. Konflikt ten jest odnotowany w 1 J oraz powinna na niego wskazywać zapowiedź Jezusa o rozproszeniu uczniów (zob. 16,32).

52 Por. F. Gryglewicz, S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana*, s. 467.

ną, uwarunkowane Jezusową śmiercią, uwielbieniem (zob. 16,7; por. także 14,25n).

Gradacja Jezusowego Objawienia wywołuje również gradację oporu ze strony Żydów. Jezusowe auto-objawienie (ἐγώ εἰμι) jako światłości świata (8,12) wywołuje oburzenie jego wrogów i wątpliwości o Jezusowym świadectwie (8,13). Jezus ponownie powołuje się na jedność z Ojcem, jako główny fundament swojego autorytetu (zob. 8,18n). Tak samo jak w rozdziale poprzednim, również w 8 rozdz. znajdujemy elementy pożegnalne, kiedy Jezus mówi o swoim odejściu oraz o niemożności Żydów, żeby Go naśladować (8,21; por. 13,33). Ironia Janowa podkreśla niezdolność Żydów do zrozumienia, o czym Jezus mówi (8,22). Ta niezdolność uwidocznia odmienność świata Jezusa i „tego świata" Jego przeciwników (8,23). Jezus nie jest z tego świata (8,23), tak samo jak jego uczniowie nie są z tego świata (15,19). Konflikt tych dwóch światów staje się coraz bardziej dramatyczny. Żydzi oskarżają Jezusa, że jest Samarytaninem i opętanym (8,48.52), a nawet próbują Jezusa zgładzić (8,40.52).

Objawienie Jezusa nie wywołuje tylko odrzucenia, lecz spotyka się również z powodzeniem. Niektórzy z Żydów uwierzyli w Jezusa (8,30). Do nich adresuje On słowa, które są bardzo ważne w kontekście badanej Mowy pożegnalnej. Jako warunek bycia Jego prawdziwym uczniem jest trwanie (me,nw) w jego słowie (ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῶ[53] – 8,31). W rozdz. 15 Jezus wzywa swoich uczniów, żeby jego słowa (τὰ ῥήματά μου) trwały w nich (μένω) (15,7). W ten sposób słowa Jezusa stają się elementem kreującym i kształtującym ucznia.

Jezus, który się objawił jako światłość świata, wkracza w 9 rozdz. w sytuację ślepoty – uzdrawia ślepego od urodzenia, który uzyskuje wzrok w sensie cielesnym, ale również duchowym, a w ostateczności okazuje się, iż prawdziwie ślepymi są ci, którzy odrzucają dar Bożego światła[54]. Zostają niewidomi wobec dzieła, które dokonuje Jezus (9,26-27). Jezusa uważają za grzesznika (9,24), lecz w ten sposób zostaje zdemaskowany ich grzech (9,39-41)[55]. Również do tej sytuacji odnoszą się słowa Jezusa: „Gdybym nie dokonał wśród nich dzieł, jakich nikt inny nie dokonał, nie mieliby grzechu. Teraz zaś zobaczyli, ale mimo to znienawidzili Mnie i Ojca mego" (15,24).

Objawieniu się Jezusa towarzyszy opozycja ze strony świata, gdyż objawia On złe uczynki świata (por. 7,7). Po definitywnym objawieniu się Jezusa jako światłości świata jego śmierć staje się nieunikniona. W poprzednich

[53] Biblia Tysiąclecia tłumaczy tę wypowiedź poprzez słowa „w nauce mojej".

[54] Zob. A. Tronina, *Panie abym przejrzał*! [Jak rozumieć PŚ 9], Lublin 1997, s.135.

[55] Rudolf Bultmann (*Das Evangelium nach Johannes*, s. 341-142) słusznie zauważa, iż paradoksem objawienia jest fakt, iż objawienie przynosi sąd, który odkrywa grzech tego, który staje się nieczułym wobec objawienia. W ten sposób poprzez objawienie grzech po pierwszy raz staje się definitywny.

rozdziałach były już aluzje do śmierci Jezusa, ale teraz usunięcie Jezusa z tego świata staje się koniecznością (por. 7,19.44; 8,28.59). Prześladowanie dotyczy jednak również wierzących w Jezusa (9,22), zgodnie z zapowiedzią Jezusa w wieczerniku (16,1-4a).

Rozdz. 10 jest kontynuacją poprzedniego opowiadania (por. powiązanie w 10,21). Zbudowany jest z mowy enigmatycznej (ww. 1–6), z mowy otwartej (7-18) oraz z polemiki z Żydami (ww. 19-42). Jezus – „brama owiec" i „dobry pasterz" – przedstawia swe posłannictwo mesjańskie w całym jego bogactwie historyczno-teologicznym. Jezus jako brama owiec pełni funkcję „wejścia" w zbawczą obecność Boga (w. 10). On jest jedyną bramą (por. w. 1.8). Idea ta znajduje swoją paralelę w 14 rozdz., gdzie Jezus mówi, „nikt nie idzie do Ojca, jeśli nie przeze mnie" – 14,6). Jezus, jako jedyny w swoim rodzaju, zapowiadany przez proroków „pasterz owiec" wkracza na teren jerozolimskiej świątyni, głosi swoją naukę i wyprowadza „swoje owce", za „które oddaje swoje życie" (10,11.15; por. 15,13).

Ofiara jest ściśle związana z wzajemnym poznaniem się, które cechuje relację Dobrego pasterza i Jego owiec (zob. 15,15). Relacja ta wpisana jest w triadę więzi Ojciec – Syn – wierzący charakterystycznej dla Mowy pożegnalnej (zob. 14,20.23; 15,9.10.15; 16,23; por. również perspektywę negatywną 14,24;15,21.23).

Miłość Ojca do Syna jest odpowiedzią na posłuszeństwo Jezusa przykazaniom Ojca (zob. 10,17-18 oraz 15,9-10). Właśnie jedność z Ojcem (zob. 10.30.38; por. 14,9-10.20-23; 16,25), fakt, iż Jezus posłany przez Ojca (10,36) dokonuje Jego dzieła, stanowi trzon konfliktu między Jezusem a Żydami. Oni, nawet wobec dzieł Jezusa, nie uwierzyli w Niego (zob. 10,25.37-38; por. 10,11). To ich automatycznie wyklucza z trzody Dobrego Pasterza. Konflikt osiąga punkt kulminacyjny w gwałtownej reakcji ze strony Żydów, którzy chcą pojmać Jezusa i ukamienować (10,31.39). Ta gradacja gwałtu wobec Zbawiciela daje czytelnikowi jasne wskazówki, jaki los spotka Jego uczniów, zapowiedziany w 15 i 16 rozdziale (zob. 15,18-16,4a).

Punktem szczytowym nauczania i działalności Jezusa jest wskrzeszenie Łazarza, które stało się bezpośrednim powodem, żeby skazać Jezusa na śmierć (11,53). Tekst tej perykopy objawia nam, iż cud ten został dokonany, aby uczniowie uwierzyli w Niego (11,15.42). W Mowie pożegnalnej Jezus bezpośrednio wzywa swoich uczniów, żeby uwierzyli (przynajmniej) ze względu na Jego dzieła (14,11). „Największy cud Nowego Testamentu"[56], w którym Jezus objawia się jako zmartwychwstanie i życie (ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή 11,25), jest poprzez proroctwo Kajfasza skierowany na ofiarną śmierć Jezusa (11,49-52). W ten sposób odkryty zostaje głębszy sens tekstu, głębszy sens śmierci, która zgromadzi „rozproszone dzieci Boże" (11,52) i przyprowadzi ich do Ojca (14,2-3). Wiara uczniów nie jest już ukierunkowana tyl-

[56] U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 11.

ko na cuda, których Jezus dokonał podczas swojej publicznej działalności, lecz na Zmartwychwstanie Jezusa, w którym będzie On otoczony chwałą (ἐδοξάσθη por. 11,25 oraz paralelę 13,31-32, 16,14).

Rozdział 12 daje ogólną perspektywę doktrynalną śmierci Jezusa i stanowi niejako przejście do ostatniej części Ewangelii[57]. Rozpoczyna się określeniem czasu: „sześć dni przed Paschą" (πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα – J 12,1) wyrażając tym samym, iż wszystko dotyczy Paschy, w której odegra się Jezusowa męka. Namaszczenie w Betanii jest wyobrażeniem pogrzebu Jezusa (por. J 12,1-11), uroczysty wjazd do Jerozolimy reprezentuje intronizację Jezusa na króla mesjańskiego (por. J 12,12-19), a prośba niektórych Greków otwiera perspektywy powszechnego odkupienia (por. J 12,20-36).

Wiersz J 12,23 ukazuje sens zbliżających się wydarzeń. Jest to nadejście godziny uwielbienia Syna Człowieczego (ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) jako chwili, którą Ojciec wyznaczył na zbawienie świata[58]. Tekst ten jest najbliższą paralelą fragmentu rozpoczynającego Mowę pożegnalną 13,31-32. Po nim następuje komentarz na temat śmierci i życia, określonych wyrażeniem typowym dla Czwartej Ewangelii ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν (12,24, por. 13,38; 14,12; 16,20.23). Jezus porównuje życie do ziarna, które musi odumrzeć, żeby przynieść bogaty owoc (12,24).

Poprzez wyrażenia πολὺν καρπὸν φέρει łączy się ta perykopa z alegorią o krzewie winnym, w której Jezus wzywa swoich uczniów, żeby przynosili liczny owoc (καρπὸν πολὺν φέρητε 15,8; zob. także 15,26). W tym kontekście przynoszenie owocu ma znaczenie misyjne, pierwszym owocem są Grecy, którzy chcieli zobaczyć Jezusa (ἰδεῖν 12,21).

Patrzenie jest w Czwartej Ewangelii tematem teologicznie bogatym. Oznacza przyjęcie Jezusa. W 14 rozdziale wyłania się ciekawa paralela, kiedy Jezus mówi, iż świat nie może przyjąć Parakleta, którego on posyła, „ponieważ na niego nie patrzy" (ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτό 14,17.

W momencie nadchodzącej godziny Jezus doznaje wzruszenia (ἡ ψυχή μου τετάρακται 12,27), tak jak uczniowie w wieczerniku (zob. 14,1a). Na reakcję pełnego posłuszeństwa i zaufania Ojcu, do której później wzywa również uczniów (14,1b), Ojciec reaguje głosem z nieba.

Aklamacja Ojca o wysławieniu imienia Jezusa (ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω – 12,28) jest dalszą ważną paralelą wierszy 13,31-32. W całym tym tekście Jezus objawia swoją śmierć jako chwałę, jako wywyższenie (ὑψόω

---

[57] Por. J. Schnackenburg, *Zur Herkunft des Johannesevangeliums*, BZ 14 (1970), s. 1-23. Zdaniem Klausa Scholtisseka (*Abschied und neue Gegenwart*, s. 334) tekst 11,55-12,50 łączy się od strony treściowej oraz narracyjnej bardziej z drugą częścią ewangelii, niż z pierwszą. Dlatego pisze, iż „Am treffendsten ist daher von einer Brückenfunktion der Kapitel 11 und 12 zwischen dem ersten Hauptteil in 1,18-10,42 und dem zweiten in 13,1-20,29 zu sprechen". Por. również G. Mlakuzhyil, *The Christocentric Literary Structure*, s. 181-183, 221. 239-240.

[58] Zob. J. Beutler, *Die Stunde Jesu im Johannesevangelium*, s. 26.

12,32), więc jako wywyższenie na krzyżu, poprzez który wstępuje do chwały Ojca. Kiedy Jezus mówi o swojej śmierci, wywołuje sprzeciw Żydów: „Myśmy się dowiedzieli z Prawa, że Mesjasz ma trwać na wieki" (12,34). Ten problem był bardzo trudnym pytaniem dla ludzi żyjących w czasach Jezusa. Jak może Mesjasz umrzeć na krzyżu? Jak może być Mesjaszem ktoś martwy, ktoś, kto nie jest obecny? W jaki sposób będzie on wykonywał swoje mesjańskie dzieło?[59] Na te pytania szuka ewangelista odpowiedzi w Mowie w wieczerniku 13,31-16,33, w której skupia się na problemie odchodzącego Jezusa (por. 13,33; 14,2; 16,5.7 itd.). W tej części jednak nieobecność Jezusa nie jest postrzegana jako brak, lecz jako warunek większych wydarzeń (por. np. 16,7 oraz 14,12)[60]. W przybliżeniu godziny uwielbienia dochodzi do „ostatniego dialogu Jezusa z niewierzącym światem"[61]. Jezus, który wbrew znakom, poprzez które objawiał swą chwałę, wciąż narażony jest na niewiarę (οὐκ ἐπίστευον εἰς αὐτόν – por. J 12,37), kończy swą publiczną działalność, ukrywa się (por. J 12,36).

Czwarta Ewangelia podaje jeszcze jedną, ostatnią mowę Jezusa w pierwszej części Ewangelii (por. J 12,44-50), która jest pewnym *resume* jego publicznej działalności, podsumowaniem pierwszej części Ewangelii[62]. Bilans niewiary[63] zaczyna się stwierdzeniem, iż Jezus zawołał (ἔκραξεν – J 12,44). Krzyk w Czwartej Ewangelii oznacza objawienie specjalnej wagi (por. 1,15; 7,28.37)[64]. Jezus przychodzi na świat od Ojca, aby przez swoje znaki przynieść światłość i życie wieczne (por. J 12,46). Większość Żydów jest jednak zaślepiona, co było przepowiedziane przez proroka Izajasza. W ten sposób, chociaż Jezus nie przyszedł, aby sądzić świat, Żydzi sami są poddani sądowi własnej niewiary (por. J 12,48).

W perspektywie pierwszych 12 rozdziałów czytelnik rozpoczyna lekturę drugiej części Ewangelii, która rozpoczyna się 13 rozdziałem. Z powyższych analiz kompozycji Ewangelii widać, iż 13 rozdział stanowi początek większej sekcji pięciu rozdziałów, w których zawarta jest perykopa 13,31-16,33.

Rozdział 12, często rozumiany jako pewien pomost pomiędzy dwiema wielkimi częściami Ewangelii, nasuwa nam kontekst paschalny. W ten spo-

[59] I nadal został problemem dla współczesnego człowieka, któremu wydaje się bez sensu wierzyć w kogoś, kto nie jest z nim, nie jest obecny i nie może mu pomóc, czego się od Mesjasza oczekuje.

[60] Zob. K. Wengst, *Das Johannesevangelium, 2. Teilband: Kapitel 11-21* [ThKNT 4/2], Stuttgart–Berlin–Köln 2001, s. 83.

[61] Taki tytuł nadał L. Stachowiak perykopie J 12,20-50 w swym artykule: *Ostatni dialog Chrystusa z niewierzącym światem (J 12,20-50)*, w: *Warszawskie studia teologiczne*, red. J. Frankowski, B. Widła, Warszawa 1976, s. 111-120.

[62] Por. F. Porsch, *Evangelium sv. Jana*, s. 129.

[63] Zob. L. Schenke, *Johannes Kommentar*, s. 17.

[64] Zob. C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, s. 382.

sób antycypuje następne wydarzenia, ale również zamyka publiczne Objawienie Jezusa stwierdzeniem Jego odrzucenia ze strony świata. Pokazuje też zmianę adresata[65]. Jezus ukrył się przed Żydami, a zwraca się do uczniów.

1.3. Mowa J 13,31 – 16,33 jako część perykopy J 13-17 i jej wydzielenie

W ramach kompozycji Czwartej Ewangelii badany tekst J 13,31 – 16,33 jest częścią sekcji J 13-17. Poza przesłanką kontekstualną – tekst okalający J 13-17 wydziela tę perykopę jako zwartą jednostkę literacką – wskazują na to również przesłanki treściowe[66]. Poszczególne segmenty tekstu łączy[67]:

a) jedność tematyczna – w rozdziałach jest mowa o zbliżającym się odejściu Jezusa (por. 13,33,36; 14,3.4.12.28; 16,5.10.16.17.28; 17,11.13);

b) jedność przestrzenna – cała Mowa odbywa się w Wieczerniku;

c) jedność czasowa – wydarzenie odbywa się „przed Świętem Paschy" (13,1);

d) jedność postaci – Jezus przemawia do swoich uczniów[68].

e) jedność gatunku literackiego – wszystkich 5 rozdziałów jest częścią gatunku literackiego „mowa pożegnalna".

Na zwartość tej sekcji wskazuje również inkluzja pierwszego wiersza 13 rozdz.[69] i ostatnich dwóch wierszy 17 rozdz:

13,1: Było to przed Świętem Paschy. Jezus wiedząc, że nadeszła Jego godzina przejścia (μεταβῇ ἐκ τοῦ κόσμου) z tego świata do Ojca (πρὸς τὸν πατέρα), umi-

[65] Por. wyrażenie Ταῦτα ἐλάλησεν Ἰησοῦς – J 12,36, które posiada taką samą funkcję „wskaźnika zmiany adresata" również w J 17,1. Por. H. Witczyk, *„Aby byli jedno". Sens modlitwy w J 17,1-26,* w: Biblia podstawą jedności, red. A. R. Sykora, Lublin 1996, s. 86.

[66] Jednak od strony literackiej sytuacja jest bardzo złożona, ponieważ budowa literacka tekstu jest w niektórych miejscach naruszona (zob. np. 14,31). Problem ten zostanie jednak samodzielnie omówiony w części analizującej problemy kompozycji J 13,31 – 16,33.

[67] Por. G. Mlakuzhyil, *The Christocentric Literary Structure*, s. 183-184. Poza wymienionymi kryteriami jedności wskazuje Mlakuzhyil jeszcze na zwartą strukturę tekstu J 13-17.

[68] Dochodzi tylko do jednej zmiany, kiedy Judasz odchodzi z wieczernika (13,30).

[69] Na temat pierwszego wiersza 13 rozdz. ciekawie stwierdza U. Busse: „In 13:1 a short, vivid summary is found of what the reader actually can and should know about the passion of Jesus". U. Busse, *The Beloved Disciple*, Skrit en Kerk 15 (1994), s. 220. Cyt za: F.J. Moloney, *Glory not Dishonor. Reading John 13-21*, Minneapolis 1998, s. 11. W podobny sposób rozpatrują funkcję J 13,1 G. Kennedy (*New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill 1984, s. 76-78) oraz G. Mlakuzhyil (*The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, s. 183).

łowawszy swoich (ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ) na świecie, do końca ich umiłował (ἠγάπησεν αὐτοὺς).

17,25-26: Ojcze (πατέρ) sprawiedliwy! Świat (ὁ κόσμος) Ciebie nie poznał, lecz Ja Ciebie poznałem i oni (οὗτοι) poznali, żeś Ty Mnie posłał (σύ με ἀπέστειλας). Objawiłem im (αὐτοῖς) Twoje imię i nadal będę objawiał, aby miłość, którą Ty Mnie umiłowałeś, w nich była i Ja w nich (ἵνα ἡ ἀγάπη ἣν ἠγάπησάς με ἐν αὐτοῖς ᾖ κἀγὼ ἐν αὐτοῖς).

Można zauważyć sporo wspólnych elementów zawartych w inkluzji. Najpierw należy zwrócić uwagę na występujące podmioty: Jezus, Ojciec, uczniowie[70], świat.

Ojciec (ὁ πατέρ) posłał (ἀποστέλω) Jezusa na świat (ὁ κόσμος), z którego on przechodzi (μεταβαίνω), wraca do Ojca.

W J 13,1 jest wzmianka o miłości Jezusa wobec uczniów (ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους... ἠγάπησεν αὐτούς). Jest to miłość aż do końca (εἰς τέλος). Użycie określenia eivj te,loj nasuwa dwie możliwe interpretacje. Po pierwsze, wyrażenie to ma znaczenie czasowe: Jezus umiłował swoich własnych aż po kres swego życia. W jego śmierci urzeczywistnia się ta miłość. Takie rozumienie potwierdza występowanie czasownika ἀγαπάω w formie osobowej aorystu, które wskazuje na określony, jednorazowy czyn Jezusa, będący przejawem Jego miłości – Jego śmierć. Po wtóre, to samo wyrażenie ma sens jakości, intensywności miłości: miłował ich największą możliwą miarą (por. J 15,13). Połączenie tych dwóch znaczeń tworzy jedną z głównych idei Czwartej Ewangelii: Jezusowa śmierć objawia Jego miłość do swoich, a w ten sposób objawia Ojca (por. J 3,16-17)[71]. Wiersz J 17,26 poszerza tę ideę – ponownie mówi o miłości Jezusa, lecz miłość ta ma swoje korzenie w miłości Ojca, który umiłował Jezusa a którą ma Jezus uobecnić w uczniach przez objawienie Ojca[72].

Inkluzja w ten sposób mieści w sobie 5 tematów rozwijanych w rozdziałach, które ona obejmuje. Są to:

1. Jezusowa relacja do Ojca (por. J 14,10.11.21; 15,9; 16,27).
2. Jezusowa relacja do uczniów (por. J 13,15; 14,3.19.20; 15, 4.9.12.15. 16.18.19; 16,27; 17;12.14.19).

[70] Co prawda nie ma w tych wierszach dosłownej wzmianki o uczniach, ale stwierdzamy, iż chodzi tutaj o uczniów Jezusa na podstawie kontekstu całej sekcji rozdz. 13-17.

[71] Por. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 12.

[72] Y. Simoens (*La gloire d`aimer: Structures stylistiques et interpretatives dans le Discours de la Cène (J 13-17)*, [AnB 90], Rome 1981, s. 55-56) Odnośnie tej inkluzji stwierdza: „L'appui formel qui permet de définir Jn 13-17 comme un ensemble en soi est la répétition instante de l'agapê à son début (13,1) et à son terme (17,26)... L'incluson est d'autant plus nette qu'elle ne se limite point à la simple reprise d'un seul term... Mais elle est formée de l'attirance mutuelle qui joue entre un double emploi du verbe agapan en 13,1 et un emploi du même verbe, accompagné d'un complement interne de même racine, agape, en 17,26".

3. Jezusowe odejście (por. J 13,33,36; 14,3.4.12.28; 16,5.10.16.17.28; 17,11. 13).
4. Świat (por. J 14,17.19.27.31; 15,18nn; 16,8.20.21.28.33; 17,5.14.18nn).
5. Miłość (por. J 13,34n; 14,15.21nn; 15,9nn; 16,27).

Inkluzja ta obramowuje więc rozdz. 13-17, wydziela sekcję jako zwartą literacką jednostkę oraz rzuca światło na temat całej sekcji, oświetla atmosferę zbliżenia celu Jezusowej działalności – Jego godziny[73] – przejścia Jezusa ze świata do Ojca w klimacie miłości. Zaczyna się drugi etap Jezusowej działalności.

Na podstawie wymienionych argumentów zostało wykazane, iż J 13,1–17,26 stanowi w obecnej formie zwartą jednostkę literacką, zjednoczoną przez autora zamierzoną teologiczną koncepcją. Dokładna lektura dyskursu w jego obecnej formie wskazuje jednak, iż na podstawie formy literackiej, 13,1-30 (narracja) oraz 17,1-26 (modlitwa) stanowią w pewnym sensie odrębne jednostki literackie okalające Mowę Jezusa[74].

13,1-30	Obmycie nóg uczniom	– narracja
13,31 – 16,33	Mowy Jezusa	– mowa (dialog, monolog)
17,1-26	Modlitwa Jezusa	– modlitwa

Zwłaszcza sceniczna przerwa w 17,1 jest bardzo wyraźnym wskaźnikiem rozgraniczenia. Zdanie „ταῦτα ἐλάλησεν Ἰησοῦς καὶ ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τὸν οὐρανὸν εἶπεν" jest komentarzem narratora, który mówi, iż Jezus zakończył swe mowy skierowane do uczniów, a zwraca się do Ojca (por. wołacz rzeczownika πατέρ). Chociaż obecność uczniów zaznaczona jest w 17,13, Jezus więcej już nie podejmuje z nimi dialogu[75]. To, co uczniom już wprost powiedział, teraz przedkłada swemu Ojcu[76]. Jak zauważa O'Day, mowy Jezusa do uczniów są w tym momencie zwieńczone w modlitwie. „Jesus places all time into God's care[77]". Te zwięźle ujęte argumenty jed-

[73] Por. J. Beutler, *Die Stunde Jesu im Johannesevangelium*, s. 26. Por. również: G. Delling, ὥρα, TDNT 9, s. 678.

[74] Zob. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 2-3. Por. również: K. Scholtissek, *Abschied und neue Gegenwart: Exegetische und theologische reflexionen zur Johanneischen Abschiedsrede 13,31-17,26*, Ephemerides Theologicae Lovanienses 75 (1999), s. 334.

[75] Por. H. Witczyk, *„Aby byli jedno..."*, s. 86.

[76] Zob. L. Schenke, *Johannes Kommentar*, s. 253.

[77] G.R. O'Day, *„I have overcome the World" (John 16:33): Narrative Time in John 13-17*, Semeia 53 (1991), s. 163.

noznacznie wskazują na fakt, iż 17 rozdział można ujmować jako odrębną jednostkę literacką w ramach J 13-17[78].

Również perykopa zawierająca scenę obmycia nóg 13,1-30 uważana jest za odrębną jednostkę literacką zwartą formalnie i tematycznie[79]. Początkiem tej mowy jest niewątpliwie 13,1. Mniej ewidentne jest zaś jej zakończenie. Autorzy najczęściej przyjmują wiersz 13,30 za granicę pierwszej części Mowy pożegnalnej. Odejście Judasza służy w tym przypadku jako wskaźnik podziału narracji[80]. Zwłaszcza S. Migliaso bardzo mocno podkreśla cezurę między 13,30 i 13,31[81].

Nie wszyscy egzegeci zgadzają się z tym podziałem. Na przykład zdaniem Giusepe Segalla perykopa 13,31-35 jest połączona z 13,1-30 inkluzją pomiędzy 13,1 i 13,34-35, którą tworzy użycie czasownika ἀγαπάω, jak również inkluzją pomiędzy 13,3 i 13,33, którą buduje czasownik ὑπάγω. Pierwszy fragment Mowy pożegnalnej – jego zdaniem – kończy się wierszem 13,35[82]. Przeciw temu wydzieleniu tekstu przemawia połączenie dialogu między Piotrem i Jezusem 13,36-38 z wierszem 33. Piotr bezpośrednio reaguje na deklarację Jezusa. Bez odniesienia do wiersza 33 pytanie Piotra nie miałoby praktycznie sensu. To połączenie wierszy uzasadnia traktowanie perykopy J 13,31-38 jako zwartego tekstu.

Głównym tematem sporu staje się w takim razie rola tej perykopy w ramach okalającego ją tekstu. Fragment ten posiada trzy możliwe funkcje: a) 13,31-38 jest konkluzją 13,1-30[83]; b) 13,31-38 jest zwartą jednostką,

---

[78] Zob. G. Mlakuzhyil, *The Christocentric Literary Structure*, s. 221. Słowami S. Migliasso (*La presenza dell' Assente. Saggio di analisi letterario-strutturale e di sintesi teologica di Gv 13,31-14,31*, Roma 1979, s. 44): „Non ho trovato alcun autore, che dal punto di vista della divisione questi capitoli [13-17], non consideri il c. 17 come unità indipendente".

[79] Por. wyczerpujące argumenty, które przedstawia G. Richter, *Die Fusswaschung im Johannesevangelium: Geschichte ihrer Deutung*, Regensburg 1967, s. 285-320.

[80] Rudolf Schnackenburg (*Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 6) mówi o pierwszej części, jako o: „Der durch den Weggang des Verräters Judas Iskariot (13,30) klar abgegrenzte Abschnitt".

[81] S. Migliasso, *La presenza dell` Assente*, s. 45. „Indubbiamente con Gv 13,31 c'è un cambiamento di forma letteraria: da una narrazione si passa col v. 31b ad un discorso dirette, che viene introdotto da una forte locazione temporale di distacco: „Dopo che" (v. 31), cui segue il viagganciamento al fatto già accaduto, la partenza (o uscita) di Giuda".

[82] G. Segalla (*Giovanni. Versioni. Introduzione. Note*. Roma 1976, s. 362-363) traktuje J 13,31-35 jako trzecią część tekstu J 13,1-35 i nazywa ją „un commento interpretativo... ad interpretare l'avvenimento precedente".

[83] Zob. J. M. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean*, Paris ^{5}1936, s. 465-470. Y. Simoens, *La gloire d`aimer*, s. 100-104. J. BEUTLER, *Habt keine Angst: Die erste johanneische Abschiedsrede (Joh 14)*, Stuttgart 1984, s. 9-11.

samodzielną częścią dyskursu[84]; (3) 13,31-38 stanowi wprowadzenie do Mów pożegnalnych[85].

Żeby rozstrzygnąć ten problem, należy krytycznie spojrzeć na usytuowanie perykopy 13,31-38 na płaszczyźnie makroskładni. Chodzi nam zwłaszcza o połączenie wierszy 13,30 i 13,31 oraz o relacje leksykalne i składniowe pomiędzy tekstami 13,31-38 i 14,1-31 (ewentualnie 14,1 – 16,33).

Po pierwsze należy zwrócić uwagę, iż w 13,30 dochodzi do jednej tylko zmiany dotyczącej postaci występujących w całej scenie pożegnalnej J 13,1 – 17,26. Gdy w J 13,30 Judasz zostawia krąg uczniów, napięcie z J 13,1n.10n jest rozwiązane. Judaszowe odejście opisane za pomocą czasownika ἐξέρχομαι wyraża ideę ruchu na zewnątrz – z miejsca, gdzie się odgrywa całe wydarzenie, a również z grona wspólnoty. Czasownik ten jeszcze bardziej „zamyka" cały epizod w jednym miejscu, za pomocą czego stopniuje intymną atmosferę między Jezusem a jego „własnymi" i przenosi ją na czytelnika[86]. Od tej chwili Jezus jest rzeczywiście ze swoimi (ἰδίοι)[87]. Kontrast pomiędzy miejscem, w którym się odgrywa wydarzenie rozdz. 13-17, a światem „na zewnątrz"[88] autor wyraża skomentowaniem odejścia Judasza: ἦν δὲ νύξ. Wzmianka o nocy ma charakter symboliczny[89]. Judasz całkowicie przecho-

[84] Zob. A. Loisy, *Le quatrième Évangile. Les épitres dites de Jean*, Paris 1921², s. 402. C.K. Barret, *The gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London ²1978, s. 449. F.J. Moloney, *The Gospel of John*, s. 371 oraz 391.

[85] Autorów, zdaniem których J 13,31-38 posiada introdukcyjną funkcję można podzielić na dwie grupy. Według pierwszych perykopa ta wprowadza tylko pierwszą Mowę pożegnalną. Zob. np. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 53-54. Ch. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, s. 403. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 608-609. F.F. Segovia, *The Structure, Tendenz, and Sitz im Leben of John 13:31 – 14:31*, JBL 104 (1985), s. 476 (471-493). Zdaniem autorów tworzących drugą grupę J 13,31-38 wprowadza całość Mów pożegnalnych J 13,31 – 16,33(17). Zob. J. Schneider, *Die Abschiedsreden Jesu: Ein Beitrag zur Frage der Komposition von Johannes 13,31-17,26*, In: *Gott und die Götter: Festchrift für E. Fascher*, Berlin 1958, s. 103-112.

[86] Zob. D.F. Tolmie, *The Function of Focalisation in John 13-17*, Neotestamentica 25 (1991), s. 281.

[87] Por. L. Schenke, *Johannes Kommentar*, s. 253.

[88] D.F. Tolmie (*The Function of Focalisation in John 13-17*, s. 281), który przebadał fokalizację narracji dochodzi do następujących wniosków: „In this statement Judas' departure is focalised as a moving out... from the focalised space (the room where the foot-washing & farewell discourses are taking place) to the outside. [...] To my mind, by limiting the focalised space to the room where the farewell discourses are taking place, the narrator / focaliser succeeds in conveying the intimate atmosphere between Jesus & his φίλοι to the intended readers. Furthermore, the words ἦν δὲ νύξ... add a further dimension to this inside / outside tension: By leaving this intimate atmosphere Judas disappears into the night, symbolic of the κόσμος, the realm of darkness, of which he has become a definite part...".

[89] Zob. R. Bartnicki, *Ostatnia wieczerza a męka Jezusa*, w: *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1986, s. 79. Por. również: R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 32. Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 579.

dzi w zasięg sfery ciemności[90]. Narracja wyraźnie oddziela sferę ciemności od sfery światła, w której wygłaszane są Mowy 13,31 – 16,33. Takie rozgraniczenie dwu potęg stwarza sposobność do objawienia się Jezusa, które jest adresowane do „Jego własnych”[91].

Po wtóre, 13,31-38 wprowadza technikę literacką dominującą w rozdziale 14 – dialog pomiędzy Jezusem i uczniami. Rozmowa Jezusa z Piotrem znajduje swoje ekwiwalenty w dialogach z Tomaszem, Filipem i Judą, we wszystkich czterech rozmowach uczniowie reagują na wypowiedzi Jezusa, a to z kolei umożliwia Jezusowi pogłębić tematy, o których mówi[92].

Po trzecie, J 13,31-38 wprowadza tematy, które zostają rozwinięte w poszczególnych Mowach. Chodzi o trzy zasadnicze tematy:

1) odejście Jezusa zarysowane w 13,32 oraz w dialogu z Piotrem 13,36-38 i od nowa podejmowane w 14,3.4.18-19; 16,5.17n.28;

2) miłość Jezusa do uczniów oraz wzajemna miłość uczniów wprowadzona w 13,34-35 oraz rozwijana w 14,15.21-24; 15,9-19.12-17 oraz w 16,27.

3) otoczenie chwałą Syna i Ojca, które uroczyście rozpoczyna Mowy pożegnalne w 13,31-32 i zostaje przedstawione jeszcze w trzech miejscach, w 14,13; 15,8 oraz 16,14.

Z powyższych ustaleń wyraźnie wynika, iż J 13,31 rozpoczyna nową sekcję narracji, oraz że perykopa J 13,31-38 ma charakter wprowadzenia do Mów pożegnalnych J 13,31 – 16,33[93]. Podsumowując analizy dotyczące wydzielenia tekstu należy stwierdzić, iż 13,31 – 16,33 stanowi zwartą perykopę obramowaną narracją 13,1-30, modlitwą 17,1-26 oraz wprowadzoną poprzez tekst 13,31-38.

---

[90] Zob. również pokrewne wyrażenie w J 3,2 i jego funkcję w opowiadaniu o Nikodemie, por. F. Moloney, *Belief in the Word, Reading John 1-4*, Minneapolis 1996, s. 90-93.

[91] Zob. F. Porsch, *Evangelium sv. Jana*, s. 136.

[92] Por. F.F. Segovia, *The Farewell of the Word*, s. 93-94.

[93] George Mlakuzhyil (*The Christocentric Literary Structure*, s. 222-223) badając tę perykopę stwierdza, iż chodzi o pomost („bridges-verses”), który równocześnie konkluduje tekst poprzedzający i wprowadza tekst następny. Taka charakterystyka tekstu wprawdzie zachowuje „płynność” tekstu i jego organiczne połączenie, jednak narracyjna zmiana objęta w odejściu Judasza jest mocnym indykatorem wyraźnie oddzielającym perykopę od poprzedniego tekstu. Wspólne elementy tekstów J 13,31-38 i 13,1-30, które według Mlakuzhyila świadczą o konkludującym charakterze J 13,31-38, są raczej znakiem semantycznej jednolitości tekstu J 13-17.

2. Kompozycja Mowy J 13,31 – 16,33

Zanim zostanie przedstawiona budowa literacka badanego dyskursu, należy zwrócić uwagę na literackie napięcia tekstu, które w poważny sposób naruszają jego jednolitość[94]:

a) Słowa Jezusa, „Już nie będę z wami wiele mówił, ... Wstańcie, idźmy stąd!" (14,30-31), wyraźnie zamykają Jego Mowę i bezpośrednio się łączą z wierszem 18,1: „To powiedziawszy Jezus wyszedł z uczniami swymi za potok Cedron". Rozdziały 15-17 sprawiają wrażenie wtrąconego tekstu wychodzącego poza sytuację narracyjną[95].

b) Jezus mówi w 16,5, „nikt z was nie pyta Mnie: Dokąd idziesz?". Ta Jezusowa wypowiedź jest jednak sprzeczna z wierszem 13,36, w którym Piotr zadaje mu pytanie: „Panie, dokąd idziesz?".

c) Rozdział 16 jest praktycznie powtórzeniem rozdz. 14[96].

Istnieją rozmaite próby rozwiązania tych napięć. Pierwszy rodzaj rozwiązania, który możemy nazwać *historyzującym*, koncentruje się na chronologii poszczególnych sekwencji, jakie są przedstawione w tekście. Ten rodzaj rozwiązania problemu odnosi się tylko do problemu cezury następującej po w. 14,31. Jest to bardzo anachroniczne rozwiązanie problemu, według którego Jezus rzeczywiście wyszedł z wieczernika, ale Mowę kontynuował po drodze. Jezus, według innej historyzującej hipotezy, po wezwaniu do wyjścia zmienił jedynie pozycję, albo przeszedł do pomieszczenia obok i wygłosił dalszy ciąg pouczeń i modlitwę, lub też wyszedł, ale zatrzymał się na placu świątyni, gdzie wygłosił zdanie zawierające alegorię o krzewie winnym[97].

---

[94] Napięcia te szczegółowo analizuje F.F. Segovia, *The Farewell of the Word: The Johanine Call to Abide*, Minneapolis 1991, s. 1-58. Zob. również: Tenże, *Love Relationships in the Johannine Tradition: 'Agape / agapan' in I John and the Fourth Gospel* [SBLDS 58], Chico 1982,s. 81-97. A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31 – 16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters* [FRLANT 169], Göttingen 1995, s. 14-33. Niektórzy autorzy poza napięciami literackimi wskazują również na sprzeczności teologiczne pomiędzy poszczególnymi tekstami. Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 583. T.L. Brodie, *The Gospel According to John. A literary & Theological Commentary*. New York–Oxford 1993, s. 428.

[95] Rudolf Bultmann (*Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1962[17], s. 349) mówi odnośnie tych rozdz: „Kap. 15-17 stehen also situationslos".

[96] Zob. bardzo szczegółową tablice paralel zachodzących pomiędzy tymi dwoma rozdziałami: R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 589-591.

[97] Poszczególnych przedstawicieli tych badań podaje ks. Stanisław Pisarek (por. tenże, *Kontekst perykopy o winnym krzewie (J 15, 1-11)*, s. 78), jak również Fernando F. Segovia. Por. tenże, *John 15,18 – 16,4a*, s. 212).

Zdumiewające, iż tej pozycji bronią również współcześni egzegeci. Michael Mullins[98] rozważa możliwość, iż mowa 13,31-14,31 mogła zostać wypowiedziana jeszcze wcześniej, podczas podobnego posiłku. Później podczas innego posiłku, lub nawet w wieczerniku, Jezus od nowa podjął tematy z 13,31-14,31, pogłębił je i rozwinął w nowe mowy. Udo Schnelle[99] uważa, iż redaktor Czwartej Ewangelii musiał być bardzo niezdolny, skoro pozostawił wiersz 14,31. Sam sugeruje natomiast, iż autor tekstu włączył rozdziały 15-17 po wierszu 14,31, ponieważ dobrze wiedział z tradycji, zwłaszcza z Ewangelii według św. Marka (zob. 14,42-43), iż Jezus po swoim wezwaniu do odejścia i przed spotkaniem z Judaszem jeszcze rozmawiał z uczniami[100]. Takie sugestie nie zadowalają jednak z powodu braku jakichkolwiek danych tekstowych potwierdzających i nie rozwiązują innych napięć literackich. Rudolf Bultmann nazywa takie rozwiązanie wręcz absurdalnym[101].

Sam ów wielki niemiecki egzegeta jest przedstawicielem grupy badaczy sugerujących inne rozwiązanie tego problemu – przez zastosowanie terminu *transpozycja*. Uważa, iż pierwotna kolejność tych mów, która została naruszona w ciągu redakcji czwartej Ewangelii, jest następująca: J 13,1-30; 17,1-26; 13,31-35; 15,1-16,33; 13,36-14,31[102]. Takie przestawienie przynosi jednak „więcej literackich problemów, niż rozwiązuje"[103]. Co prawda rozwiązuje problem chronologiczny, ale nie patrzy na dyskurs jako na całość. Perykopa o Paraklecie w J 14,16nn, która jest wprowadzeniem do mów o Nim[104], zostaje umieszczona na końcu. Jezusowa modlitwa jako punkt kulminacyjny w narracji rozdz. 13-17 traci swoją, z punktu widzenia narracji, naturalną pozycję[105]. Bultmann nie podaje również wystarczających argumentów, dlaczego doszło do naruszenia pierwotnej kolejności[106].

Trzecia próba rozwiązania tego problemu ponownie skupia się wyłącznie na wezwaniu w 14,31c. C.H. Dodd, próbuje *psychologizować* wezwanie

[98] Zob. M. Mullins, *The Gospel of John*, Dublin 2003, s. 299.

[99] Zob. U. Schnelle, *Die Abschiedsreden im Johannesevangelium*, s. 71-72.

[100] Pozytywnym elementem propozycji Uda Schnelle'go jest próba wytłumaczenia znaczenia wiersza 14,31 w jego obecnym kontekście.

[101] Zob. R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 349.

[102] Zob. tamże s. 348-351.

[103] F.F. Segovia, *John 15,18 –16,4a*, s. 213.

[104] Por. J. Painter, *The Farewell Discourses and the History of Johannine Christianity*, s. 528.

[105] Por. U. Schnelle, *Das Ewangelium nach Johannes*, s. 237.

[106] Dalszym przedstawicielem transpozycji, proponującym jednak inną kolejność rozdziałów jest J.H. Bernard, *The Gospel According to St. John*, I. vol. [ICC], New York 1929, s. xx-xxiii.

Jezusa: „The movement is a movement of the spirit" [107]. H. Zimmerman[108] zaś dopatruje się w tym wezwaniu zastosowania Janowej techniki niezrozumienia. P. Corsen[109] rozumie tekst 15,1 – 16,33 jako podsumowanie, interpretację i rozwinięcie 13,31 – 14,30. Wiersz 14,31 usuwa jako późniejszą interpolację. Autorzy ci nie opierają się praktycznie na żadnych poważnych argumentach i pomijają inne kompozycyjne problemy tekstu J 13-17.

Krytyka redakcji widzi w rozdz. 15-17 dodatek późniejszej redakcji. Taką hipotezę przedstawia C.K. Barret, który twierdzi, iż możemy rozpoznać dwie wersje dyskursu: J 13,31 – 14,31 i J 15-17[110]. Podobnie uważa i R. Schnackenburg[111]. J. Painter natomiast rozpoznaje trzy wersje dyskursu (J 13,31 – 14,31; 15,1-16,4a; 16,4b – 17,26), które odzwierciedlają sytuację w historii Janowej wspólnoty. Każda była skonstruowana jako reakcja na kryzys w Janowej wspólnocie[112]. J.P. Kaefer[113] analizuje tekst bardzo szczegółowo kładąc nacisk na jego warstwy teologiczne i rozwój teologiczny. Tekst podzielił na mniejsze fragmenty, według kryterium tematycznego, i zebrał je w większe kolekcje, które jego zdaniem reprezentują pewien etap redakcyjny będący specyficzną odpowiedzią teologiczną na zmianę sytuacji we wspólnocie. Rozpoznaje 4 fazy redakcyjne, w każdej fazie rozwinięte zostały wszystkie rozdziały Mowy pożegnalnej J 13,31 – 17,26, zwłaszcza 15,1 – 17,26, które utworzone zostały jako rozwinięcie pierwotnej Mowy pożegnalnej, którą stanowiły teksty J 13,31-33; 14,1-14.16-19.22-31; 17,1-2.4-5[114]. Słabością krytyki redakcji jest fakt, iż głębiej nie rozpatruje relacji zachodzących pomiędzy tekstami w procesie ich komponowania.

[107] C.H. dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, s. 409.

[108] Zob. H. Zimmerman, *Struktur und Aussageabsicht der johanneischen Abschiedsreden (Jo 13-17)*, BibLeb 8 (1967), s. 279-290.

[109] P. Corsen, *Die Abschiedsreden Jesu in den vierten Evangelium*, ZNW 8 (1907), s. 125-142.

[110] Zob. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, s. 454nn.

[111] Zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 101-103.

[112] Zob. J. Painter, *The Farewell Discourses and the History of Johannine Christianity*, NTS 27 (1980-81), s.527.

[113] J.P. Kaefer, *Les discours d'adieu en Jn 13:31-17:26*: Rédaction et Théologie, NovT 26 (1984), s. 253-284.

[114] Krytycznie rozważając artykuł Kaefera należy powiedzieć, iż badacz ten nie zwraca uwagi na relacje literackie pomiędzy poszczególnymi fazami redakcyjnymi oraz w stosunku do pierwotnego dyskursu. Tekst, który został przypisany poszczególnym fazom redakcji, nie jest postrzegany jako zwarta samodzielna jednostka literacka, w wyniku czego teksty wybrane z swoich aktualnych kontekstów robią wrażenie tekstów ogołoconych. Tematyczna analiza tych tekstów jest za bardzo konceptualna. Uwaga Kaefera jest skupiona tylko na jedynym teologicznym znaczeniu poszczególnej jednostki, nie zauważa on innych teologicznych tematów, które łączą mniejsze jednostki w większe całości.

Proces rozbudowania mów pożegnalnych można również wytłumaczyć za pomocą *relektury*[115], która polega na tym, iż późniejsze teksty często opierają się na tekstach wcześniejszych, nawiązują do nich aluzjami, proponują swoje rozumienie[116]. Jest to sposób pisemnej reinterpretacji starszego tekstu oraz tematów lub obrazów w nim zawartych. Reinterpretacja ta nacechowana jest bezpośrednią recepcją tekstu oraz równoczesnym przesunięciem tematycznych akcentów[117]. F. Moloney bardzo trafnie twierdzi, iż teksty dyskursu w teraźniejszym kształcie są „the result of a long literary and faith journey of a given community in the early church" [118]. Już Rudolf Schnackenburg użył terminu „relecture" w odniesieniu do mów pożegnalnych[119], jednak rzeczywistej analizy użycia tej techniki kompozycyjnej przez autora Czwartej Ewangelii dokonał dopiero Andreas Dettwiler[120]. Dettwiler[121] w swojej pracy habilitacyjnej postawił dwie hipotezy:

1) Mowa o krzewie winnym J 15,1-17 jest relekturą sceny obmycia nóg J 13,1-17 oraz tekstu J 13,34-35.

2) Mowa pożegnalna J 16,4b-33 jest relekturą pierwszej Mowy pożegnalnej J 13,31 – 14,31.

Na podstawie szczegółowej analizy egzegetycznej, komparacji literackiej oraz teologicznej badacz dochodzi do wniosku, iż związki pomiędzy J 15,1-17 i J 13,1 – 17.34-35 są niedostateczne, żeby móc mówić o relekturze[122]. Natomiast obserwacja rozmaitych, mocnych związków pomiędzy 13,31 – 14,31 i 16,4b-33, pozwala określić proces kompozycji 16,4b-33 mianem relektury. Relektura nie jest biernym przepisaniem tekstu, lecz jego aktywnym eks-

[115] „Die fortschreibende Theologie des JohEv hat die sich ihr bietende Chance genutzt, die Abschiedsrede in 13,1-14,31 einer komplexen relecture zu unterziehen. Sie ist vermutlich verantwortlich für die Einfügung von drei weiteren Redepartien in 15,1-16,4d; 16,4e-33 und 17,1-26". K. Scholtissek, *Abschied und neue Gegenwart*, s. 335.

[116] Por. J. Zumstein, *Der Prozeß der Relecture in der johanneischen Literatur*, NTS 42 (1996), s. 404. Por. również: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przekł. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 67n.

[117] Zob. A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 12, por. również s. 44-52.

[118] F.J. Moloney, *The structure and message of John 15:1 – 16:3*, ABR 35 (1987), s. 35. Por. również: J. Painter, *The Farewell Discourses and the History of Johannine Christianity*, s. 542.

[119] Zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 103,141.

[120] A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31 – 16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters* [Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 169], Göttingen 1995. Zob. pozytywne ustosunkowanie się do tej pracy: H.J. Klauck, *Der Weggang Jesu: Neue Arbeiten zu Joh 13-17*, BZ 40 (1996), s. 245-247.

[121] Zob. A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 45-46.

[122] Zob. tamże, s. 294, por. również s. 107-110.

plikowaniem nasyconym refleksją, która widoczna jest zwłaszcza w zmianie tematów teologicznych oraz w przesunięciu akcentów. Główny temat Mowy J 16,4b-33 nie jest już zorientowany chrystologicznie w pytaniu o drogę Jezusa, lecz przeważa antropologiczno-eklezjologiczne pytanie o drogę wspólnoty Janowej i jej cierpieniem przepełnione (λύπη) istnienie w agresywnym świecie (zob. 16,8-11.20.33)[123].

Klaus Scholtissek jednak bardzo trafnie zauważa, iż proces ten dotyczy również 15 rozdziału. Wiersze 15,1-17 rozwijają tematy immanencji zawarte w rozdziale 14 (zob. zwłaszcza (14,10-11.23). Wiersze 15,18 – 16,4a zaś ponownie podjęły i rozwinęły temat przeciwieństwa wspólnoty i świata (14,17.19.22)[124].

Mowy pożegnalne 13,31 – 16,33 powstały więc w wyniku złożonego procesu kompozycyjnego odzwierciedlającego pogłębiające się rozumienie Jezusowej tradycji w świetle aktualnej sytuacji wspólnoty ewangelii oraz doświadczenia wiary wierzących. Ten sposób kompozycji odpowiada procesowi powstania całej Ewangelii[125].

Napięcia literackie tekstu wywołują wrażenie, iż dyskurs 13,31-16,33 stanowi raczej kompozyt niż zwarty tekst. Fernando F. Segovia, egzegeta, który poświęcił dużo wysiłku studiowaniu tego dyskursu, na początku lat osiemdziesiątych XX wieku napisał: „Nowadays hardly any exegete would vigorously maintain that John 13,31-18,1 constitutes a literary unit as it stands"[126]. Ta wypowiedź wyrażała wówczas powszechnie przyjętą opinię, iż tekst ten jest konstrukcją składającą się z mniejszych tekstowych jednostek pochodzących z różnych tradycji, z których każda podkreśla swoje własne teologiczne tematy[127].

Jaka jest kompozycja tekstu w jego ostatecznym kształcie? Synchroniczne badania kompozycji Mowy pożegnalnej 13,31 – 16,33 Boismarda i Lamouille'a wykazują, iż fragment 13,31-35 stanowi wprowadzenie, które zapowiada tematykę rozwijaną w rozdz. 14-17. W 13,36-38 znajduje się zapowiedź zaparcia się Piotra jako inkluzja z 16,23, gdzie Jezus zapowiada rozproszenie uczniów. Rozdziały 14 i 16 analogicznie rozpoczynają się i kończą: 16,4b-7 podejmuje i rozwija tekst 14,1-3 (oraz 13,33.36); tematem

[123] Zob. tamże, s. 298-299, por. również s. 266-292.

[124] K. Scholtissek, *Abschied und neue Gegenwart*, s. 338.

[125] Jean Zumstein (*Le point de vue de l`école johannique sur les logia de Jésus dans le premier discourse d'adieu*, RevSR 69 (1995), s. 59) trafnie wskazuje na jednolity styl i język Ewangelii. Owa jednolitość jest, jego zdaniem, wynikiem ciągłej „pracy nad Ewangelią" wspólnoty, nieustannego ponownego przepowiadania historii Jezusa.

[126] F.F. Segovia, *Love Relationships in the Johannine Tradition. Agape / Agapan in I John and the Fouth Gospel* [SBLDS 58], Chico 1982, s. 82.

[127] Zob. J. Painter, *The Farewell Discourses and the History of Johannine Christianity*, s. 526. Por. również: R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 584-585.

14,27 i 16,33 jest pokój przeciwstawiony nienawiści świata. Rozdziały 14 i 16 zawierają podobną problematykę, gdyż skupiają się na odejściu Jezusa. J 16,16-22 rozwija temat J 14,19 wplatając go w nową perspektywę. W obydwu rozdziałach istotną rolę odgrywają logia o modlitwie (14,14; 16,13b-24) i o Duchu (14,15-17.25.26; 16,7-15). Tematy te występują także w 15,7.16.26-27. Centralną część mowy, zdaniem Boismarda i Lamouille'a, zajmuje tekst 15,1-16,2 zbudowany w formie dyptychu: miłość braterska (15,1-17) i nienawiść świata (15,18.20-21.26-27; 16,1-2)[128].

Z nowszych badań nad kompozycją dyskursu 13,31-16,33 należy zwrócić uwagę na dzieło Y. Simoensa. Głównym zadaniem badacza było przestudiować, w jaki sposób J 13-17 tworzy spójną jednostkę i funkcjonuje w narracji jako zwarta całość. Swoją metodę charakteryzuje on jako analizę strukturalną, ze szczególną uwagą położoną na budowę stylistyczną tekstu[129]. Głównymi kryteriami jego studium są elementy stylistyczne oraz formalne kompozycji tekstu. Szczególną uwagę zwraca na inkluzję oraz powtarzające się schematy w tekście (zarówno na poziomie większych, jak i mniejszych jednostek tekstu). Identyfikacja inkluzji oraz powtarzających się schematów bezpośrednio wskazuje na proces (zwłaszcza na ostatnim stopniu) kompozycji, osadzony na dwóch dalszych kompozycyjnych kryteriach – koncentrycznej symetrii oraz paralelizmie.

Na podstawie tych kryteriów Simoens wydobył chiastyczną strukturę tekstu J 13–17 (ABC D C'B'A'), której przewodnimi tematami są miłość i chwała:

A-A': Zewnętrzne części (13,1-38; 17,1-26) wprowadzają tematy miłości i otoczenia chwałą. Część A zawiera temat miłości na początku, a temat chwały na końcu. W części A' tematy te znajdują się w odwróconej kolejności.

B-B': Teksty 14,1-31 oraz 16,4-33 koncentrują się na temacie Jezusowego odejścia jako nadchodzącej godziny (tematy te zostały już wprowadzone w 13,1 oraz w 17,1 w bezpośrednim połączeniu z tematami miłości i chwały). Kolejnym zagadnieniem poruszanym przez omawiane teksty jest pociecha uczniów w momencie odejścia Jezusa. Konstrukcja tematów w tekstach jest „lustrzana". Rozdział 14 wprowadza najpierw pociechę, potem temat odejścia, rozdział 16 zawiera tematy w kolejności odwróconej.

---

128 M.E. Boismard, A. Lamouille, *L'Evangile de Jean*, 344-392. W diachronicznej perspektywie M. Boismard i A. Lamouille wydzielają w tekście 13,31-16,33 cztery warstwy redakcyjne, ale zasadniczy układ tekstu przypisują Janowi II-B.

129 Y. Simoens (*La gloire d'aimer: Structures stylistiques et interpretatives dans le Discours de la Cène (J 13-17)*, [AnB 90], Rome 1981, s. 2-3, 54-55) sytuuje swoje podejście w ramach szerokiej dziedziny krytyki literackiej, której elementy stosuje w krytyce biblijnej. W pracy powołuje się na dorobek naukowy tak filologów (P. Guiraud, M. Riffaterre), jak i biblistów (zwłaszcza A. Vanhoye, I. de la Potterie).

C-C': Wewnętrzne części (15,1-11 oraz 15,18-16,3) podają tematy stojące we wzajemnym kontraście: radość – nienawiść oraz przebywanie – prześladowanie. Również w tych częściach Simoens wskazuje na odwróconą kolejność tematów. Perykopa 15,1-11 zawiera tematy w kolejności przebywanie – radość, zaś tekst 15,18 – 16,3 nienawiść – prześladowanie.

D: W samym centrum mów stoi tekst 15,12-17, który zawiera przykazanie wzajemnej miłości.

Na podstawie analizy strukturalnej Simoens dochodzi do ciekawego wniosku. Jego zdaniem struktura dyskursu objawia, iż tekst ten jest bardziej mową przymierza niż mową pożegnalną. Dyskurs ma pod względem formalnym wiele wspólnego z rodzajem literackim tekstów mówiących o przymierzu: (1) prolog w formie opowiadania o historycznym wydarzeniu (13,1-38); (2) sekcja przykazań (14,1-31); (3) warunki przymierza (15,1 – 16,3); (4) błogosławieństwa i groźby (16,4-33); (5) pieśń[130]. Zdaniem Simoensa dyskurs J 13-17 przedstawia nowe sformułowanie starożytnego przymierza w oparciu o nowe przykazanie wzajemnej miłości oraz dar Ducha.

Simoens bada strukturę tekstu J 13-17 całościowo w jego obecnym stanie. Pozytywnym wkładem jego opracowania jest właśnie zwrócenie uwagi na tekst jako zwartą jednostkę z przemyślaną budową. Niemniej zaproponowana przez badacza kompozycja tekstu jest problematyczna. Opiera się głównie na kryteriach tematycznych, choć na początku pracy Simoens przytacza jako główne kryteria elementy formalne. Kompleks inkluzji, koncentrycznych schematów oraz paralelizmów, który proponuje, staje się w ciągu pracy coraz mniej jasnym i przejrzystym, w końcu przestaje czytelnika przekonywać. Ponadto relacji pomiędzy chiastyczną strukturą literacką oraz schematem przymierza brakuje spójności i kongruencji. Siedem części struktury literackiej nie odpowiada pięciu częściom schematu przymierza. We wzajemnym zestawieniu zatraca się rozwój myśli, który Simoens wykazał w strukturze literackiej. Simoens skupia się na temacie przymierza, a ignoruje temat pożegnania, którego obecność w mowach jest, jak wykazują analizy gatunku literackiego tego tekstu, niewątpliwa i dominująca[131].

Na podstawie przedstawionych propozycji kompozycji J 13,31 – 16,33 (ewentualnie J 13-17) można wyznaczyć 3 podstawowe indykatory budowy tekstu:

a) wprowadzający charakter wierszy 13,31-38;
b) rozdziały 14 i 16 są tematycznie paralelne;

[130] Schemat formalny Simoens przyjął od: J. L'Hour, *La morale de l'alliance*, Paris 1966. Zastosował także schemat, który zaproponował K. Baltzer (*Das Bundesformula*, Neukirchen 1964): dogmatyczna część (13,1-31), parenesis (14,1-31; 15,1-16,3) oraz część eschatologiczna (16,4-33 i 17,1-26).

[131] Należy jednak wspomnieć, iż autorzy zwracają uwagę również na fakt, że temat przymierza jest często obecny w mowach pożegnalnych.

c) rozdz. 15 zajmuje w tekście miejsce centralne.

Mowa pożegnalna stanowi więc zwartą jednostkę literacką, której jednoczącym znakiem stylistycznym jest sytuacja rozmowy między Jezusem i jego uczniami. Należy dodać, iż rozdz. 15 jest monologiem okolonym „dialogicznymi" rozdziałami 14 i 16[132]. Kompozycję tekstu można zatem schematycznie przedstawić w ten sposób:

13,31-38	Prolog
A 14,1-31	I Mowa pożegnalna
B 15,1-16,4a	II Mowa pożegnalna
A' 16,4b-33	III Mowa pożegnalna

Aby jednak mieć kompletny obraz jego kompozycji, należy jeszcze dokładnie określić granice poszczególnych części[133].

Pierwszą częścią dyskursu jest wprowadzenie 13,31-38, w którym „jak w uwerturze" rozbrzmiewają trzy tematy obecne w dyskursie: temat Jezusowego odejścia, miłości oraz otoczenia chwałą.

Rozdział 14 rozpoczyna się pociechą adresowaną do uczniów Jezusa: „Niech się nie trwoży serce wasze" (14,1), która zostaje powtórzona w 14,27. W ten sposób rozdział ten obramowany jest inkluzją[134].

14,1: „Niech się nie trwoży serce wasze" (μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία).

14,27: „Niech się nie trwoży wasze serce (μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία), ani się nie lęka".

[132] Chiastyczną kompozycję Mów pożegnalnych opisuje również o. Francis J. Moloney (F.J. Moloney, *The Function of John 13-17 within the Johannine Narrative*, s. 66) Najbardziej szczegółowej analizy chiastycznej budowy Mowy pożegnalnej dokonuje w swojej rozprawie doktorskiej W. Brouwer, *The Literary Development of Joh 13-17. A Chiastic Reading* [SBL DS 182], Atlanta 2000). Brouwer dokonał najpierw analizy użycia chiazmu w literaturze starożytnej, na podstawie której przedstawia podstawowe elementy literackie chiazmu. Zajmuje się dalej strukturami mikro-chiastycznymi, od których przechodzi do struktur makro-chiastycznych. W ostatniej części rozprawy bada użycie chiazmów (mikro- i makro-) w J 13-17, prezentuje również inne hipotezy chiastycznej struktury tego tekstu i wreszcie przedstawia swoją własną propozycję chiastycznej budowy J 13-17.

[133] Klaus Scholtissek (*Abschied und neue Gegenwart*, s. 334) jest sceptyczny co do określania granic: „Bilden die Abschnitte 13,1-30; 13,31-14,31; 17,1-26 relativ unbestritten in sich geschlossene Sinneinheiten, so zeigt sich die Gliederung der Kapitel 15 und 16 schwieriger".

[134] Ojciec Raymond E. Brown (*The Gospel according to John*, vol. 2, s. 608) identyfikuje inkluzję szerszą, obejmującą wiersze 1-3 oraz 27-28, których łącznikami powinny być tematy: pociecha w strachu, odejście i ponowne przyjście.

Inkluzja ta wskazuje na początek oraz zakończenie tej sekcji tekstu. Dalszym wskaźnikiem jej granic jest konkluzja w 13,30: „Już nie (οὐκέτι) będę z wami wiele mówił". Również wezwanie do odejścia w J 14,31 „Wstańcie, idźmy stąd", które Jezus adresuje do uczniów, wskazuje na to, iż Jezus zakończył swoją mowę.

W ten sposób rozdział 14 jest jednoznacznie wydzielony i określenie jego granic nie stanowi poważnego problemu, ponieważ rozdział 15 formalnie zupełnie nie wiąże się z rozdziałem poprzednim. Zaczyna się on bez jakiegokolwiek wprowadzenia lub słowa wiążącego oba rozdziały. Równie uderzający jest brak wyjaśnienia „nagłego przeskoku myślowego"[135] do uroczystej deklaracji ἐγω εἰμί. Granica między rozdz. 14 i 15 nie stwarza więc wątpliwości, a u autorów panuje co do tego duża zgodność[136]. Poważniejszym problemem ustalenia granic tej sekcji, która rozpoczyna się w 15,1, jest wyznaczenie jej zakończenia. Możliwe są cztery rozwiązania tej kwestii: a) 15,1-17[137]; b) 15,1 – 16,33[138]; c) 15,1 – 16,3[139]; d) 15,1 – 16,4a[140].

Ad a) Fernando Segovia stwierdza, iż główny temat perykopy 15,18 – 16,4a – nienawiść świata wobec Jezusa i uczniów – nie jest antycypowany we fragmencie 15,1-17, a występuje nowa „postać" – świat[141]. Rzeczywiście Segovia ma rację stwierdzając, iż dochodzi do zmiany tematu, nie można się jednak zgodzić, iż temat ten nie ma żadnego związku z tematem fragmentu,

---

[135] S. Pisarek, *Kontekst perykopy o winnym krzewie (J 15, 1-11)*, RTK 15, (1968), z. 1, s. 89.

[136] Wyjątek stanowi J.L. Boyle (*The Last Discourse (Jn 13,31 – 16,33) and Prayer (Jn 17): Some Observations on Their Unity and Development*, Bb 56 (1975), s. 212), który twierdzi, iż „przypowieść [o krzewie winnym] [...] jest kontynuacją tematu 14 rozdziału. Wspólnym tematem, jego zdaniem, jest wzajemne trwanie Ojca i Syna oraz Jezusa i jego uczniów, który się pojawia w tekście 13,31 – 15,10 siedem razy (14,10a.b.11.20; 15,4.5.7). W ten sposób linia demarkacyjna znajduje się pomiędzy wierszem 15,10, w którym kończy się temat jedności pomiędzy Jezusem, Ojcem i uczniami, a wierszem 15,11, który rozpoczyna temat nowy. W ten sposób Boyle (tamże, s. 210-211) dzieli tekst Mowy pożegnalnej 13,31 – 16,33 na dwie części: 13,31 – 15,10 a 15,11 – 16,33.

[137] Zob. F.F. Segovia, *John 15, 18-16, 4a: A First Addition to the Original Farewell Discourse?*, CBQ 45 (1983), s. 216-217. Zob. tenże, *The Theology and Provenance of John 15, 1-17,* JBL 101 (1982), s. 115-128.

[138] Zob. A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, s. 357nn. Zob. U. Schnelle, *Das Ewangelium nach Johannes* [ThHNT 4], Leipzig 1998, s. 237nn. Zob. L. Schenke, *Johannes Kommentar*, Düsseldorf 1998, s. 264-267.

[139] Zob. F.J. Moloney: *The Gospel of John* [SacPag IV], Minnesota–Collegevile 1998, s. 416-417. Zob. tenże, *Glory not Dishonor. Reading John 13-21*, Minneapolis 1998, s. 55-56.

[140] Zob. J. Becker, *Die Abschiedsreden im Johannesevangelium*, ZNW 61 (1970), s. 236-241. Zob. D.F. Tolmie, *Jesus' Farewell to the Disciples: John 13: 1 – 17: 26 in Naratological Perspective*, Leiden 1995, s. 30-31. Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2. New Yourk–Garden City 1970, s. 692.

[141] Zob. F.F. Segovia, *John 15, 18-16, 4a: A First Addition*, s. 216-217.

który go poprzedza. Temat nienawiści świata występuje bowiem w antytetycznej relacji do tematu wzajemnej miłości. Stawianie wobec siebie dwóch antagonistycznych wyrażeń lub tematów jest charakterystyczne dla autora Czwartej Ewangelii. Ewangelista silnie podkreśla przeciwieństwa, np. ciemność – światłość, świat – Bóg[142]. To zatem, co dla Segovii jest kryterium rozdzielenia tekstu, stanowi kryterium jego jednolitości.

Ad b) Druga opinia, która widzi J 15,1 – 16,33 jako jeden koherentny tekst, nie znajduje jasnych argumentów, które by go rozdzieliły na mniejsze jednostki literackie. Temat Parakleta w J 16,5nn jest postrzegany jako kontynuacja tekstu J 15,26-27. Takie rozumienie kontynuacji należy odrzucić, bowiem postać Parakleta będącego świadkiem w J 15,26-27, różni się od Parakleta przedstawionego w J 16,5nn, który doprowadza do pełnego zrozumienia Objawienia (por. J 16,13)[143].

Ad c) F. Moloney stwierdza, iż inkluzja wierszy J 15,21 i J 16,3 stanowi inkluzję podsumowującego segmentu 15 rozdziału[144].

J 15,21: „Ale to wszystko wam będą czynić (ταῦτα πάντα ποιήσουσιν) z powodu mego imienia, bo nie znają tego (ὅτι οὐκ οἴδασιν), który mnie posłał".

J 16,3: „Będą tak czynić (ταῦτα ποιήσουσιν), bo nie poznali (ὅτι οὐκ ἔγνωσαν) ani Ojca, ani mnie".

Na podstawie tej inkluzji Moloney delimituje tekst 15,1 – 16,3. Z takim uzasadnieniem nie można się zgodzić, gdyż aby zidentyfikować inkluzję, wspomniane wersety musiałyby znajdować się na granicach jednostki literackiej, a wiersz 15,21 w takiej pozycji się nie znajduje[145]. Chodzi tutaj bardziej o proste powtórzenie lub podsumowanie tego, co już zostało powiedziane.

Ad d) Czwarte możliwe rozwiązanie problemu lokalizowania końca badanej perykopy dzieli wiersz 4 rozdz. 16 na dwie połowy[146]. Na początku obu części znajdujemy identyczne wyrażenie ταῦτα lub jej dłuższą formę ταῦτα λελάληκα.

w. 4a: „Ale o tych rzeczach wam powiedziałem (ταῦτα λελάληκα), abyście, gdy nadejdzie ich godzina, pamiętali, że ja wam o nich powiedziałem".

w. 4b: „O tym (ταῦτα) jednak nie powiedziałem od początku, ponieważ byłem z wami".

[142] Por. M. Bednarz, *Pisma św. Jana*, s. 92.

[143] Zob. F.F. Segovia, *John 15, 18-16, 4a: A First Addition*, s. 217.

[144] Zob. F.J. Moloney, *The Gospel of John*, s. 416-417.

[145] Por. tamże s. 428-429.

[146] Taki podział sugeruje również E. Nestle, K. Aland. (Hrsg.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 1993^{27}, s. 302. Por. również: B. Aland, C. Martini, B. Metzger (Hrsg.), *The Greek New Testament*, Stuttgart 1994^{4}, s. 384.

R. Schnackenburg mówi o tym wyrażeniu jako o znaczącym elemencie strukturalnym[147]. T.L. Brodie przyznając po części rację Schnackenburgowi, słusznie stwierdza, iż należy przede wszystkim dokonać szczegółowej analizy tego wyrażenia, które w zależności od kontekstu może otrzymać różne znaczenia[148]. Chociaż podstawową i pierwotną funkcją tego wyrażenia jest konkluzja, w ramach rozdz. 13-17 możemy zauważyć 3 różne znaczenia tego wyrażenia: a) otwiera perykopę, ale w perspektywie tego, co już zostało wcześniej powiedziane. W taki sposób rozpoczyna nowy fragment, choć także łączy go z wcześniejszym (por. 13,21; 14,25; 16,1; 16,4b.6; 16,25; 17,1); b) zamyka perykopę podsumowując wypowiedź (15,11; 15,17; 16,4a; 16,33); c) w przypadku użycia tego wyrażenia w jednym krótkim fragmencie w obu funkcjach powstaje inkluzja, która sygnalizuje nam, iż fragment jest konkludującą perykopą większej literackiej jednostki (por. 16,1-4a; 16,25-33). Pierwsza część 4 wiersza 16 rozdziału jest zatem konkludującym wierszem tworzącym inkluzję z 16,1, dzięki czemu powstaje fragment podsumowujący perykopę 15,1 – 16,4a[149].

3. Analiza gatunku literackiego J 13,31 – 16,33

Według Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym Soboru Watykańskiego II „Bóg w Piśmie św. przemawiał przez ludzi, na sposób ludzki" (KO 12). Słowo Boże przybrało „szatę" słowa ludzkiego. By zdobyć właściwe zrozumienie tego, co Bóg poprzez autora natchnionego chce wyrazić, trzeba zwrócić należytą uwagę na sposób wyrażenia owego słowa. Każda ustna

[147] Zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, s. 92-93.

[148] Zob. T.L. Brodie, *The Gospel According to John. A literary & Theological Commentary*. New York–Oxford 1993, s. 477.

[149] Pewien problem może stanowić adwersatywne użycie ἀλλά na początku zdania wiersza 4a, co by mogło sugerować bardziej introduktywną funkcję z opozycją do poprzednich wierszy, jak to rozumie F.J. Moloney (*The Gospel of John*, s. 417). Według naszej opinii adwersatywne użycie spójnika reaguje na wiersz 16, 1, a jest kontynuacją kausalnej hypotaxy, co potwierdzają również czasowniki w koniunktiwie. Jak słusznie zauważa R. Bultmann (*Das Evangelium nach Johannes*, s. 556-557), wiersz 1 tworzy razem z wierszem 4a całość, która wyraża cel Mowy za pomocy dwóch elementów, negatywnego oraz pozytywnego. W wierszu 16, 1 jest czasownik w koniunktywnie z zaprzeczeniem, natomiast w wierszu 4a jest „prosty" koniunktiw bez zaprzeczenia, co właśnie tłumaczy adwersatywność ἀλλά. „Pozytywność" wiersza 4a stoi więc w naturalnej opozycji do „negatywności" wiersza 16,1, co jest wyrażone poprzez wspominane ἀλλα. Następnym argumentem za dołączeniem wiersza 4a jest również rzeczownik ὥρα, który się pojawia w wierszu 16, 2, a potem w konkluzji 16, 4a, która jest również tematycznie powiązana z całym fragmentem.

i pisemna wypowiedź ma określoną formę językową. Forma i treść tekstu są wzajemnie połączone. Dlatego analiza językowej formy tekstu, formy jego kompozycji jest decydującym etapem w procesie odkrywania jego orędzia.

Dyskurs J 13,31 – 16,33 jest częścią większej integralnej jednostki literackiej mieszczącej się w rozdz. 13-17. Z tego powodu studia nad gatunkiem literackim badanego dyskursu należy przeprowadzić w ramach badania nad gatunkiem literackim całości J 13-17. Studium to będzie obejmować pierwsze dwie części paragrafu: określenie gatunku literackiego i opis gatunku literackiego w J 13-17.

3.1. Określenie gatunku literackiego „mowa pożegnalna"

Wydarzenie rozgrywające się w wieczerniku, razem z mowami Jezusa i Jego modlitwą w J 13-17, można zaklasyfikować jako gatunek literacki *mowa pożegnalna*[150]. Gatunek literacki mowy pożegnalnej da się opisać jako układ motywów literackich, za pomocą których przedstawia się ostatnie przemówienie oraz czyny głównej postaci, gromadzącej swoich naśladowców *vis-à-vis* zbliżającej się śmierci. Wobec uczniów lub potomków postać ta rekapituluje swoje życie i adresuje do nich ostatnie nauczanie[151].

Podmiotem mowy jest postać, która posiada wyraźne znaczenie w historii swego narodu, w Biblii człowiek przez Boga wybrany[152]. Ostatnie momenty życia autorytetu narodowego, filozoficznego oraz religijnego dodają nadzwyczajnej wagi nauce, którą zostawia najwierniejszym naśladowcom[153].

[150] Andreas Dettwiler (*Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 27.) określa dwa gatunki literackie, które były fundamentem dla kompozycji literackiej J 13-17: mowę pożegnalną i gnostycki Dialog ze Zbawcą. W przypadku tego drugiego wymienia tylko jeden motyw literacki (dialog Jezusa-Zbawcy ze swoimi uczniami), a określenie gatunku opiera głównie na paralelach treściowych, technice literackiej Misverständnis oraz celu pragmatycznym – pociecha uczniów. Jeden motyw literacki nie wystarcza w tym przypadku na określenie gatunku literackiego, poza tym pociecha uczniów nie jest jedynym ani głównym celem tekstu J 13-17.

[151] Zob. E. Stauffer, *Abschiedsreden*, RAC 1, kol. 31. Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 597n. Por. E. Bammel, *The Farewell Discourse of the Evangelist John and its Jewish Heritage*, TynBull 44 (1993), s. 103.

[152] Zob. W.S. Kurz, *Luke 22:14-38 and Greco-Roman and Biblical Farewell Addresses*, JBL 104 (1985), s. 255-256.

[153] Por. M. Reiser, *Sprache und literarische Formen des Neuen Testament: Eine Einführung.* Padeborn–München–Wien–Zürich, 2001, s. 151. Siła ostatnich słów konającego była w literaturze hellenistycznej wykorzystywana często dla protestu antymonarchistycznego. Oskarżenie cesarza słowami umierającego moralnego autorytetu – często skazanego na śmierć poprzez samego władcy – miało nadzwyczajną wagę. Zob. K. Berger, *Hellenistische Gatungen im Neuen Testament*, ANRW 25/2 (1984), s. 1257.

Powagę mowy, którą jej dodaje zbliżająca się śmierć, mistrzowsko wyraził W. Szekspir w dramacie *Tragedia Ryszarda II*:

Ach, przecież mówią, że głos konających
Zmusza uwagę jak hymn uroczysty
Tam, gdzie słów mało, rzadko giną słowa,
Bo ci wetną prawdą, którym męką mowa
Ten, co ma zmilknąć, większą baczność budzi
Niż ten, w kim zdrowie szczebioce za młodu,
Głębiej się wyraża śmierć niż żywot ludzi...[154]

Gatunek literacki mowa pożegnalna był gatunkiem często spotykanym w piśmiennictwie starożytnym. Już w Starym Testamencie odnajdujemy początki tego gatunku literackiego (por. Rdz 27,27-29.38-40[155]; Rdz 47,29 – 49,33[156]; Pwt 33[157]; Joz 23-24[158], 1 Krl 2,1-10; Tob 14,1-11; 1 Mch 2,49-70).

Wielki rozwój gatunku literackiego mowa pożegnalna, często nazywanego testamentem[159], nastąpił szczególnie w epoce literatury międzytestamentalnej. Martin Winter[160] rozpoznaje cztery etapy rozwoju tego gatun-

[154] W. Szekspir, *Tragedia Ryszarda II*, w: tenże, *Dzieła Dramatyczne*, t. 3, przeł. S. Koźmian, Warszawa 1973, s. 124, (akt 2, scena 1).

[155] Błogosławieństwa Izaaka nie możemy z całą pewnością zaliczyć do tego gatunku literackiego, ponieważ nie zawiera wszystkich motywów literackich mowy pożegnalnej, swoim literackim charakterem zbliża się jednak do tego gatunku literackiego.

[156] Na temat literackiego pokrewieństwa Mowy pożegnalnej Jakuba z Mową pożegnalną Czwartej Ewangelii por. E. Córtes, *Los Discursos de Adiós de Gn 49 a Jn 13-17* [CSP 23], Barcelona 1976.

[157] Cała księga Powtórzonego Prawa stanowi w pewnym sensie Mowę pożegnalną Mojżesza. W taki sposób pojmuje księgę Powtórzonego Prawa Aelred Lacomara (*Deuteronomy and the Farewell Discourse (Jn 13:31 – 16:33)*, CBQ 36 (1974), s. 63-84), który bardzo szczegółowo porównuje księgę Pwt z J 13,33 – 16,33. Jednakże ostatnia mowa w Pwt 33 ma najwyraźniej charakter Mowy pożegnalnej, gdyż występuje po zapowiedzi śmierci Mojżesza (por. Pwt 33,1).

[158] Znajdujemy tu właśnie dwie Mowy pożegnalne Jozuego, starszą Joz 24, oraz młodszą Joz 23, wzorującą się na poprzedniej.

[159] Nazwa tego gatunku często jest używana zamiennie z nazwą Testament. Nazwa Testament bywa jednak używana również dla gatunku literackiego, który nie jest mową rozbudowaną, ale tylko jednym lub dwoma zdaniami. Testamentem bywają nazwane np. ostatnie słowa Jezusa na krzyżu wypowiedziane do swojej Matki i umiłowanego ucznia. Por. J. Kudasiewicz, *Testament Jezusa (J 19,25-27). Nowe trendy interpretacyjne*, RTK 37 (1990) z. 1 s. 49-61. Martin Winter (*Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter, Gattungsgeschichtliche Untersuchung der Vermächtnisrede im Blick auf Joh 13-17* [FRLANT 161], Göttingen 1994, s. 38) stosuje jednak nazwę Vermächtnisrede, ponieważ jego zdaniem nazwa Mowa pożegnalna (Abschiedsrede) jest we współczesnej literaturze używana w znaczeniu zbyt ogólnym. Mówi, iż Vermächtnisrede jest „eine speziele Form der Abschiedsreden". Tamże, s. 38.

[160] Zob. M. Winter, *Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter*, s. 205-211.

ku literackiego. Pierwszy etap obejmuje przedliterackie początki, sięgające czasów nomadów, opisujące błogosławieństwo udzielane przez konającego. Następnymi są trzy stadia literackie: I stadium literackie nadal rozwija błogosławieństwo konającego; II stadium – odpowiadające czasowi powstania dzieła deuteronomistycznego – zawiera już trzy podstawowe części mowy (ocena przeszłości, pareneza, zapowiedź przyszłości); w ostatnim, III stadium, podstawowy schemat jest wzbogacany o wpływy mądrościowe oraz apokaliptyczne. W stadium ostatnim powstaje najwięcej dzieł[161].

E. Cortés zwrócił uwagę na fakt, iż przy formalnym budowaniu mów pożegnalnych, przy wykorzystaniu materiału tradycji starotestamentowej, używana była często technika midraszu[162]. Różne testamenty znaleziono również w Qumran. Poza licznymi fragmentarycznymi tekstami są to na przykład: Testament Lewiego (1Q21; 4Q213-214), Testament Neftalego (4Q215); Testament Abrama (4Q543).

Najliczniejszą grupę Testamentów stanowią teksty apokryficzne: Testamenty Dwunastu Patriarchów, Testament Hioba, Testament Abrahama, Testament Izaaka, Testament Jakuba, Testament Mojżesza, Testament Salomona, Testament Adama, Testament Ezechiasza, Testament Zozima[163]. Utwory te nie tworzą jednak jednolitego gatunku literackiego, ponieważ w ich skład wchodzą różnorodne elementy, między innymi również apokaliptyka[164].

W Nowym Testamencie gatunek literacki mowy pożegnalnej nie ogranicza się tylko do Czwartej Ewangelii. Już w opisie przemienienia Jezusa w Ewangelii według św. Łukasza (por. Łk 9,28-36) pojawia się element typowy dla tego gatunku literackiego – niebiańska zapowiedź śmierci „wybranego" (por. Łk 9,31)[165]. W rzeczywistości jednak mowę pożegnalną tworzy dopiero 22 rozdz. Ewangelii według św. Łukasza, ściślej Łk 22,14-38[166]. Rów-

161 O popularności tego gatunku literackiego świadczy również fakt, iż często materiał innych gatunków literackich został przemodelowany w kształt mowy pożegnalnej – testamentu. Np. Testament Hioba nie jest niczym innym, jak tylko odtwarzaniem biblijnego opowiadania na sposób mów wygłoszonych przez Hioba, który chciał jeszcze przed śmiercią opowiedzieć swoim synom o przeszłych wydarzeniach. Por. E. Bammel, *The Farewell Discourse of the Evangelist John and its Jewish Heritage*, s. 104.

162 Zob. E. Córtes, *Los Discursos de Adiós de Gn 49 a Jn 13-17*, s. 64-66.

163 Por. S. Mędala, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej* [BZTNT 1], Kraków 1994, s. 206.

164 Zob. tamże, s. 205. Bliżej o zagadnieniu gatunków literackich testament / mowa pożegnalna w czasie międzytestamentowym zob. E. von Nordheim, *Die Lehre der Aleten: I. Das Testament als Literaturgattung im Judentum der Hellenistisch-Römischen Zeit* [ALGH 13], Leiden 1980, s. 229-242.

165 Por. E. Bammel, *The Farewell Discourse of the Evangelist John and its Jewish Heritage*, s. 104.

166 Por. W.S. Kurz, *Luke 22:14-38 and Greco-Roman and Biblical Farewell Addresses*, s. 251.

nież przemówienie Pawła w Milecie do starszych Kościoła efeskiego (por. Dz 20,17-38), zanim udał się do Jerozolimy, jest określane jako mowa pożegnalna[167]. Drugi list Piotra jest także komponowany zgodnie ze schematem tego gatunku literackiego, o czym najwyraźniej świadczą wiersze 2 P 1,12-15[168]. Cechy charakterystyczne tego gatunku możemy znaleźć również w Drugim Liście do Tymoteusza[169].

Gatunek ten rozpowszechniony był również w piśmiennictwie grecko-rzymskim, znany pod nazwami *exitus illustrium virorum* lub *ultima verba*[170]. Jako model mowy pożegnalnej służy *Phaedo*[171]. Dzieło to prezentuje ostatnie przemówienie Socratesa przed popełnieniem samobójstwa. Oprócz tego istnieją jeszcze inne dzieła: *Cato Minor (66-70)* od Plutarcha, *Epicurus* od Diogena Laertia, mowa pożegnalna Seneki w Tacytowych *Annales (15,62-63),* itd.[172].

Porównując biblijne i grecko-rzymskie mowy pożegnalne jezuita Wiliam S. Kurz dochodzi do wniosku, iż poza literackim pokrewieństwem istnieje między nimi wielka rozbieżność. W grecko-rzymskich mowach pożegnalnych głównymi postaciami są działacze polityczni lub filozofowie. Po wygłoszeniu mowy najczęściej popełniają samobójstwo. W związku z tym ich przemówienia są często znaczeniowo związane ze śmiercią, a dokładniej z kwestią godnej śmierci i życia po śmierci. Taka perspektywa jest obca biblijnym mowom pożegnalnym. W grecko-rzymskich dziełach poza tym brak wyraźnego podkreślenia Bożego planu, ludzi wybranych przez Boga,

---

167 Por. H.J. Michell, *Die Abschiedsrede des Paulus an die Kirche Apg 20:17-38, Motivgeschichte und theologische Bedeutung* [StANT 35] München 1973.

168 Zob. R.J. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, [WBC 50], Dalas 1987.

169 Por. M. Reiser, *Sprache und literarische Formen des Neuen Testament*, s. 164.

170 Analizy tego gatunku literackiego dokonał profesor Klaus Berger z Heildebergu w przytaczanym już artykule *Hellenistische Gatungen im Neuen Testament*, ANRW 25/2 (1984), s. 1034-1452, zwłaszcza w paragrafie 17: *Exitus illustrium vivoru und ultima verba*, s. 1257-1259. Choć Berger wskazuje, iż szereg cech charakterystycznych dla scen Męki Pańskiej w Nowym Testamencie jest bliskich temu gatunkowi i należy je interpretować w jego świetle, to jednak trudno zrozumieć, dlaczego badacz nie dokonał komparacji z mowami pożegnalnymi w Nowym Testamencie.

171 Zob. E. Stauffer, *Abschiedsreden*, kol. 29.

172 Por. W.S. Kurz, *Luke 22:14-38 and Greco-Roman and Biblical Farewell Addresses*, s. 253-254, 262-263. Listę dzieł grzecko-rzymskiej literatury, które są skomponowane na podstawie tego gatunku literackiego podaje K. Berger, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heildelberg 1984, s. 78. Por. również: Tenże, *Hellenistische Gatungen im Neuen Testament*, s. 1257-1259.

oraz brak tematu przymierza[173]. Z powodu tej właśnie znaczącej różnicy[174], przeprowadzając analizę gatunku literackiego opierać się będziemy przede wszystkim na biblijnych oraz apokryficznych mowach pożegnalnych / testamentach[175].

Z popularnością i rozpowszechnieniem tego gatunku literackiego doszło do rozłóżnienia jego ścisłego literackiego schematu[176]. Wyżej wspomniany E. Stauffer w swojej *Teologii Nowego Testamentu* wylicza 26 elementów charakteryzujących biblijne i apokryficzne mowy pożegnalne[177]. Taka duża liczba motywów literackich nie odpowiada jednak rzeczywistości i objawia raczej literacki wariabilizm gatunku[178], a nie jego schemat. Najbardziej podstawowymi elementami tworzącymi wzorzec mowy pożegnalnej, która może być czasami przerywana opisami innych wydarzeń, nawet niezwiązanymi z sceną pożegnalną[179], są: 1) zapowiedź śmierci głównej postaci; 2) wspominanie Bożych dzieł oraz retrospektywna ocena życia głównej postaci;

---

[173] Zob. tamże, s. 261. Również E. Stauffer (*Abschiedsreden*, s. 29) stwierdza, iż teksty grecko-rzymskich mów pożegnalnych wykazują tylko nieliczne wspólne cechy treściowe oraz formalne z mowami biblijnymi. Co jest jednak ciekawe, na późniejsze chrześcijańskie mowy pożegnalne dotyczące apostołów lub świętych wywarła większy wpływ literatura grecko-rzymska niż literatura żydowska.

[174] Innego zdania jest Fernando Segovia (*The Farewell of the Word: The Johanine Call to Abide*, Minneapolis 1991, s. 19), który stwierdza: „The wider Greco-Roman scene and its literature, of which the Jews represented a distinctive subculture, must be taken into account. Jewish cultural tradition was by no means isolated from the surrounding and pervasive Hellenistic culture". Segovia przytacza artykuł Wiliama Kurza. Jednakże stwierdzenie Kurza, iż między biblijnymi a grecko-rzymskimi mowami pożegnalnymi jest zasadnicza różnica, Segovia pozostawia bez komentarza. Również Martin Winter (*Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter*, s. 9-44) krytykuje dotychczasowy stan badań. Jego zdaniem współcześni badacze poświęcają zbyt mało uwagi literaturze grecko-rzymskiej. Jednak sam badacz w swojej pracy koncentruje się przede wszystkim na materiale judaistycznym. Jürgen Becker (*Das Evangelium nach Johannes*, Kapitel 11-21 [ÖTK NT 4/2], Würzburg 1981, s. 441) natomiast bardzo krytycznie odnosi się komparacji biblijnych mów pożegnalnych z grecko-rzymskim gatunkiem literackim twierdząc, iż nie znajduje pomiędzy nimi znaczących paralel.

[175] Na potrzebę przebadania Mowy pożegnalnej J 13-17 w świetle literatury apokryficznej wskazują najnowsze badania dotyczące Testamentu XII Patriarchów. Badania te wykazały, iż Testamenty jako tekst znane były we wspólnocie Janowej. Co najmniej dwanaście interpolacji, które obecnie znajdują się w tekście Testamentu, pochodzi z początku II wieku. Wyszły one spod ręki chrześcijanina związanego ze szkołą Janową. Por. R. Rubinkiewicz, *Wprowadzenie do Apokryfów Starego Testamentu*, Lublin 1987, s. 52.

[176] Por. M. Reiser, *Sprache und literarische Formen des Neuen Testament*, s. 164. Por. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 4.

[177] Por. E. Stauffer, *New Testament Theology*, London 1963, s. 344-347.

[178] Klaus Berger (*Formgeschichte des Neuen Testaments*, s. 75) mówi, iż Mowa pożegnalna jest „Sammelgattung für weitere Gattungen".

[179] Por. M. Reiser, *Sprache und literarische Formen des Neuen Testament*, s. 164.

3) pareneza – pouczenia o właściwej drodze życia; 4) zapowiedź przyszłości naśladowców; 5) opis śmierci, tworzący razem z zapowiedzią śmierci sytuacyjną ramę mowy[180]. Możemy zauważyć, iż mowa w ten sposób obejmuje całą przestrzeń czasową (przeszłość – teraźniejszość – przyszłość), co nadaje jej specyficzny charakter uniwersalności.

Według E. Cortèsa[181] powyższe elementy treściowe są również dopełnione trzema elementami formalnymi: 1) umierający przywołuje (קרא / καλεῖν) swoich potomków. 2) umierający wskazuje na przykazania, których należy przestrzegać (צוה / ἐντέλλεσθαι). 3) umierający zwraca się do swojego potomstwa słowami „dzieci" (τέκνα)[182], najczęściej w związku z zapowiedzią przyszłości.

3.2. Analiza gatunku literackiego J 13-17

Na podstawie sformułowanej definicji gatunku literackiego mowa pożegnalna, stanowiącego zasadniczy schemat literacki tekstu J 13-17, jak również określenia występujących w nim pięciu podstawowych motywów literackich, zostanie zbadana obecność owych motywów w tekście J 13-17. To, w jaki sposób ewangelista zastosował poszczególne motywy literackie mowy pożegnalnej w tekście oraz w jaki sposób je modyfikował, zdradza jego zamierzenia teologiczne. Pierwszym motywem literackim jest zapowiedź śmierci głównego bohatera.

A) Zapowiedź śmierci jest podstawowym elementem gatunku literackiego mowa pożegnalna[183]. Jednakże w J 13-17 nie ma dosłownej wzmianki o bliskiej śmierci Jezusa, pojawia się raczej temat odejścia Jezusa[184]. Sam początek perykopy J 13,1 mówi o przejściu (μεταβαίνω) Jezusa ze świata do Ojca. Nie ma wzmianki o śmierci lub cierpieniu, jak to jest na przykład w paralelnej Mowie pożegnalnej Łk 22,14-38. W Ewangelii według św. Łukasza spotkanie w wieczerniku jest przedstawione jako wydarzenie pożeg-

---

[180] Zob. tamże; oraz por. S. Mędala, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, s. 205-206. Zob. również M. Winter, *Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter*, s. 209. Inne schematy tego gatunku literackiego prezentują np. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 5-7; A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 347; J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes*, *Kapitel* 11-21, s. 441-445.

[181] Zob. E. Cortès, *Los Discursos de Adiós*, s. 56-61.

[182] J. Becker (*Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 11-21*, s. 445) dopatruje się w takiej formie zwrotu do adresata wpływów mądrościowych.

[183] E. Cortès (*Los Discursos de Adiós de Gn 49 a Jn 13-17*, s. 381-383) zalicza wzmianki o śmierci do sekundarnych elementów gatunku.

[184] Por. E. Bammel, *The Farewell Discourse of the Evangelist John and its Jewish Heritage*, s. 111.

nalne, gdyż Jezus mówi do uczniów: „Gorąco pragnąłem spożyć tę Paschę z wami, zanim będę cierpiał" (πρὸ τοῦ με παθεῖν – Łk 22,14). Jezus mówi wprost, iż jest to ostatni posiłek z uczniami przed Jego śmiercią.

Mowa pożegnalna J 13-17 przedstawia inną perspektywę. Jezus mówi do uczniów, że jeszcze przez chwilę (μικρόν) będzie z nimi[185], potem zaś odejdzie (ὑπάγω / πορεύομαι) (por. J 13,33.34; 14.1.3.4.19; 16,5.7.16.28). Poprzez ten element Jezusowa Mowa pożegnalna w Czwartej Ewangelii odróżnia się od innych biblijnych oraz apokryficznych mów pożegnalnych[186]. W mowach tych główne postacie są przedstawione w momentach nadchodzącej śmierci[187] (zob. na przykład: „A gdy zbliżała się śmierć Izraela..". Rdz 47,29; „Odpis słów, które wypowiedział Symeon do synów przed swoją śmiercią" TestSym 1; por. również: Pwt 33,1; 1 Mch 2,49; TestRub 1).

Ernst Bammel stwierdza, iż w Mowie pożegnalnej J 13-17 nie ma nawet jednej aluzji do śmierci Jezusa. W jego opinii brak tu podstawowego elementu literackiego charakterystycznego dla gatunku mowa pożegnalna[188]. Nie można się z tym zgodzić. Choć w J 13-17 rzeczywiście nie ma dosłownej wzmianki o śmierci Jezusa, to całe wydarzenie w wieczerniku rozgrywa się na tle wydarzenia z J 18-19, tj. śmierci i męki Jezusa. Czytelnik z poprzednich rozdziałów dowiaduje się o postanowieniu przywódców żydowskich dotyczącym zgładzenia Jezusa (por. J 7,19.44; 8,28.59; 11,50). Poza tym cała narracja Czwartej Ewangelii dynamicznie zmierza do wydarzenia Paschalnego. Jednym z dynamizujących elementów jest termin ἡ ὥρα (por. J 2,4; 4.21.23; 5,25.28; 7,30; 8,20; 12,23; 12,27; 16,25.32; 17,1).

W J 7,30 oraz 8,20 niepowodzenie przywódców żydowskich, którzy chcieli pojmać Jezusa, wytłumaczone jest komentarzem narratora: ὅτι οὔπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ. W ten sposób zbudowane jest wyraźne powiązanie pomiędzy terminem ἡ ὥρα i męką Jezusa[189].

Ten dramatyczny związek pomiędzy godziną i wydarzeniem paschalnym wyrażony jest w Mowie pożegnalnej poprzez narracyjny klimaks. Początek Mowy J 13,1 mówi o definitywnym nadejściu godziny: ἦλθεν αὐτοῦ ἡ

185 Ewentualnie Jezus zamienia obcowanie z Nim na oglądanie Go (θεωρέω – por. J 14,19; 16,16). Wskazuje tym samym na sedno obcowania z Jezusem, mianowicie głębokie wpatrywanie się w niego, kontemplację Jego osoby.

186 W Mowie pożegnalnej Izaaka pojawia się droga („Moi synowie, ja odchodzę na drogę moich ojców, do wiecznego domu, gdzie są moi przodkowie.".. Jub 36,1). W tym przypadku chodzi jednak o semicki, deminutywny sposób nazywania śmierci (por. np. Rdz 49,33).

187 Por. E. Bammel, *The Farewell Discourse of the Evangelist John and its Jewish Heritage*, s. 111; F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 5-6.

188 Zob. E. Bammel, *The Farewell Discourse of the Evangelist John and its Jewish Heritage*, s. 111.

189 Zob. G.R. O'Day, *„I have overcome the World"*, s. 158.

ὥρα[190]. Warto zwrócić uwagę, iż tylko w tym wierszu dla nadejścia godziny użyte jest bardzo mocne stwierdzenie w aoryście: ἦλθεν. W innych miejscach Ewangelii użyty jest czas perfectum (ἐληλύθει por. J 7,30; 8,20; 12,23; 16,32, 17,1) lub czas teraźniejszy (ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν – por. J 4,23; 5,25). To mocne stwierdzenie ἦλθεν wskazuje na, co najmniej, dwie rzeczywistości. Po pierwsze – wydarzenie, do którego całe Jezusowe działanie zmierza i w jego świetle się odgrywa[191], zapoczątkowało swój ostatni etap, po drugie – wydarzenie to jest nieodwracalne[192].

Na proleptyczne użycie ἡ ὥρα w kierunku wydarzenia paschalnego wskazuje nam wiersz J 17,1, który mówi o „godzinie chwały". Wcześniej, w 13,31 Jezus rozpoczyna mowy uroczystymi słowami: „Syn Człowieczy został teraz [νῦν] otoczony chwałą, a w Nim Bóg został chwałą otoczony". Te wiersze, które stanowią obramowanie mowy, identyfikują moment otoczenia chwałą – mękę Jezusa – z „teraz" (νῦν)[193]. W ten sposób wszystkie cztery rozdziały, które bezpośrednio poprzedzają wydarzenie pojmania i śmierci Jezusa, dotyczą go i są z nim silnie związane.

Sam czyn obmycia nóg uczniom jako czyn symboliczny w sposób obrazowy wskazuje na mękę Jezusa[194]. W epizodzie tym Jezus objawia w służbie niewolniczej swą miłość „aż do końca" (εἰς τέλος J 13,1). Poprzez umywanie nóg Jezus niejako podsumowuje swoje życie, życie dla innych. Jego śmierć jest konsekwencją tego życia, jego kulminacyjną służbą dla swoich[195]. James

---

[190] Choć także w innych miejscach Czwartej Ewangelii mówi się o godzinie jako o już obecnej, to w tych miejscach jest zaznaczony również fakt, iż godzina ta jest zarazem nadchodząca (ἔρχεται), por. J 4,23; 5,25.

[191] Por. Beutler, J: *Die Stunde Jesu im Johannesevangelium*, s. 25.

[192] Ciekawy jest również fakt, iż podobne czasowe określenie znajdujemy także na początku innych mów pożegnalnych. Jest to formuła ἤγισαν αἱ ἡμέραι [imię] ἀποθανεῖν (por. Rdz 47,29; 1 Krl 2,1; 1 Mch 2,49 oraz Dt 31,14 z trochę zmodyfikowaną formułą ἠγγίκασιν αἱ ἡμέραι τοῦ θανάτου σου) Dostrzegamy trzy podobieństwa: 1) czasownik nadchodzenia, zbliżania się; 2) określenie czasowe; 3) określenie nadchodzącego wydarzenia. Zarazem dostrzegamy również trzy ważne różnice wskazujące na inną teologiczną perspektywę Czwartej Ewangelii: 1) zbliżające się wydarzenie już jest obecne; 2) rzeczownik ἡ ὥρα nie jest tylko określeniem czasowym, ale zawiera również znaczenie teologiczne; 3) Czwarta Ewangelii nie mówi o śmierci, ale o przejściu do Ojca.

[193] W tekście obecnych jest więcej przysłówków czasu, zwłaszcza czasu bliskiego (νύν, ἄρτι, εὐθύς por. J 13,31-33; 16,22.31-32; 17,5.13), które wzmacniają nadejście / obecność godziny. Zob. G.R. O'Day, *„I have overcome the World"*, s. 158.

[194] Por. M. Wojciechowski, *Czynności symboliczne Jezusa*, s. 115. R. Aland Culpepper (*The Johannine Hypodeigma*, s. 139) wyraża to słowami: „The footwashing scene functions metaphorically and proleptically in relation to Jesus' death".

[195] W słowach Ewangelii według św. Marka (10,45) znajdujemy pogłębiony komentarz do tej czynności: „Syn Człowieczy nie przyszedł, aby mu służono, lecz aby służyć i dać życie za wielu". Zob. F. Porsch, *Evangelium sv. Jana*, s. 132. Por. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, s. 158.

Dunn trafnie zauważa leksykalne powiązanie opisu obmycia nóg z męką Jezusa. Autor Czwartej Ewangelii używa słowa τίθημι, które oznacza w 10 rozdziale oddanie życia Dobrego Pasterza za owce (por. J 10, 11.15.17.18), tutaj zaś określa czynność odłożenia Jezusowej szaty[196]. Jezus składa swe życie, podobnie do symbolicznego złożenia szat.

Mowy pożegnalne są więc wypowiedziane w świetle zbliżającej się męki Jezusa, która jest wyrażona w tekście w sposób metaforyczny i proleptyczny. Narrator używa na określenie śmierci słowa „przejście" (μεταβαίνω – J 13,1). Sam Jezus mówi o odejściu (ὑπάγω / πορεύομαι) (por. J 13,33.34; 14.1.3.4.19; 16,5.7.16.28). W odróżnieniu od innych biblijnych oraz apokryficznych mów pożegnalnych śmierć nie jest prezentowana jako kres życia, jako definitywne zamknięcie Jezusowej działalności, lecz jako etap – centralny oraz przełomowy – w procesie Jezusowego objawienia. Jest to jedna z największych i najważniejszych osobliwości Janowej teologii obecnej w Mowie pożegnalnej.

Mowa pożegnalna Czwartej Ewangelii, w odróżnieniu od swoich żydowskich pierwowzorów, nie mówi więc o definitywnym pożegnaniu, ale zawiera zapowiedź ponownej obecności odchodzącego Objawiciela[197]:

J 14,3: „A gdy odejdę i przygotuję wam miejsce, przyjdę powtórnie (πάλιν ἔρχομαι) i zabiorę was do siebie, abyście i wy byli tam, gdzie ja jestem".

J 13,18: „Nie zostawię was sierotami: Przyjdę do was (ἔρχομαι πρὸς ὑμας)".

J 16,16: „Jeszcze chwila, a nie będziecie Mnie widzieć, I znowu chwila, a ujrzycie Mnie (καὶ πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθε με)".

„Okres chwilowej rozłąki zostanie wkrótce zakończony czasem nieprzerwanej łączności i wspólnoty"[198].

Zapowiedź śmierci w J 13-17 diametralnie różni się od innych zapowiedzi w starotestamentowych oraz nowotestamentowych mowach pożegnalnych. Porównanie ich pokazuje nam głębokie teologiczne znaczenie Jezusowej śmierci nie tylko w mowie pożegnalnej, a również w całej Czwartej Ewangelii.

Oryginalność Mowy pożegnalnej J 13-17 polega na tym, że wyrażona jest w niej Jezusowa wiedza i pełna świadomość *vis-à-vis* zbliżającej się śmierci. Fakt ten jest mocno podkreślony pierwszym czasownikiem Mowy pożegnalnej εἰδώς (J 13,1, por. również w. 3). Jezusowe pełne poznanie Bożego planu (por. J 13,3) ostro kontrastuje z niewiedzą i niepewnością jego ucz-

---

196 Zob. J.D.G. Dunn, *The Washing of the Disciples' Feet in John 13: 1-20*, ZNW 61 (1970), s. 248. R.A. Culpepper (*The Johannine Hypodeigma*, s.137) wskazuje również na czasownik λαμβάνω, który jest użyty w 10 rozdziale na określenie ponownego odzyskania życia przez Jezusa (por. J 10,17.18). Jezus tak jak po obmyciu nóg uczniom ponownie ubiera swą szatę (ἔλαβεν J 13,12), tak również po „sfinalizowaniu" swej męki ponownie odzyska swe życie (λάβω, λαβεῖν J 10,17.18).

197 Por. P. Perkins, *Ewangelia według świętego Jana*, s. 1158.

198 A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, s. 154.

niów (por. J 13,7.12.22.28.36-37; 14,5.9.22; 16,12.17-19)[199]. Jezusowa wiedza, panowanie nad sytuacją, wyróżnia Go spośród wszystkich postaci biblijnych mów pożegnalnych.

Bohaterowie mów pożegnalnych przyjmują śmierć jako fakt im dany, na przebieg którego nie mają wpływu. Śmierć nadchodzi jako naturalna, nieodwracalna część życia. Na czas śmierci wskazują różne indykatory[200], na przykład choroba (por. TestRub 1; TestSym 1; Rdz 48,1) lub podeszłe lata (por. Joz 23,1b-2; 1 Krl 1,1;2,1; TestGad 1; TestNef 1). Mężowie ci „nie panują nad śmiercią", są ukazani tylko jako ci, którzy ją akceptują, kiedy znaki jej są nieodwracalne. Jako wyróżnienie traktuje się to, iż niektórym z Bożych mężów jest z wyprzedzeniem oznajmiony, objawiony moment ich śmierci. Jest to znak afirmacji ich sprawiedliwości. W ten sposób Bóg objawia Mojżeszowi jego śmierć (por. Pwt 31,2.14.16). W apokryficznym Testamencie XII Patriarchów tylko Lewiemu, który jest przedstawiony jako wzór sprawiedliwości (por. TestLew 2-9), „zostało oznajmione, że wkrótce umrze" (TestLew 1). Na tym tle możemy widzieć, jak niepowtarzalna jest osoba Jezusa, który o wiele przewyższa wszystkie postacie Starego Testamentu i nawet w momencie nadchodzącej śmierci jest przedstawiony jako Objawiciel[201], ponieważ sam objawia swą śmierć i jej znaczenie.

Zapowiedź śmierci w mowach pożegnalnych tworzy sytuacyjne tło, na którym dokonuje się gromadzenie potomstwa, naśladowców, zwolenników. Jakub gromadzi swoich synów (por. Rdz 49,1). Mojżesz najpierw przywołuje Jozuego jako swojego następcę (por. Pwt 31,1) później zaś wypowiada swoje słowa do całego Izraela (por. Pwt 33,1). Tobiasz zostawia swój testament swemu synowi. W Mowie pożegnalnej Dawida, którą znajdujemy w Pierwszej Księdze Królów (1 Krl 2,1-9), król adresuje słowa „do swego syna Salomona" (1 Krl 2,1b), natomiast w Mowie pożegnalnej skomponowanej przez kronikarza spadkobiercami ostatnich słów Dawida są przywódcy Izraela (por. 1 Krn 28,1). Patriarchowie wypowiadają mowy do swojego potomstwa (por. np. TestRub 1; TestSym 1; TestLew 1; por. również początki innych testamentów z TestXIIPat). Paweł Apostoł nakazuje przywołać prezbiterów Kościoła efeskiego, żeby się z nimi pożegnać, oraz żeby im zostawić swoje ostatnie nauczanie (por. Dz 20,17).

Jezus gromadzi się w wieczerniku z uczniami[202]. W ten sposób Jezus wyznacza „dziedziców" swojego nauczania, swojego Objawienia. Ojciec Aelred

---

199 Jezusowa wiedza stanowi istotny przyczynek do charakterystyki Jezusa w Czwartej Ewangelii, por. J 1,48; 2,24-25; 5,32; 6;6; 6,61; 6,64; 7,29; 8,14; 8,55, 11;42; 12,50.

200 Por. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 5-6.

201 Por. R.A. Culpepper, *The Johannine Hypodeigma*, s.147.

202 W tekście nie ma dosłownej wzmianki o tym, kto jest adresatem Jezusowej mowy, tak jak jest to np. w Łk 22,14, ale analizując postacie występujące w scenie w Wieczerniku możemy się domyślać, iż chodzi o uczniów.

Lacomara[203] mówi nawet, iż tak jak lud Izraela jest gromadzony przez Mojżesza przed wejściem do ziemi Kanaan, gdzie ma się uformować jako naród wybrany, tak również uczniowie Jezusa stoją przed zadaniem stania się samodzielną wspólnotą.

Jezus gromadzi się ze swoimi uczniami w czasie wspólnego posiłku (δείπνου γινομένου J 13,2). Posiłek jest bardzo rzadko spotykanym tłem mów pożegnalnych, znajdujemy go tylko w Testamencie Neftalego (TestNef 1) oraz w Mowach pożegnalnych Rebeki (Jub 35,27) i Izaaka (Jub 36,17).

Wspólny posiłek w swoim społecznym i religijnym znaczeniu miał niewątpliwie w ówczesnym życiu dużą wartość. Niemiecki egzegeta J. Jeremias trafnie to pojmuje twierdząc:

Zaprosić kogoś do wspólnego posiłku było wyrażeniem szacunku. Była to propozycja pokoju, zaufania, braterstwa i pojednania. Dzielenie się jedzeniem znaczyło dzielenie się życiem... Szczególnie w judaizmie wspólnota stołu znaczy wspólnotę z Bogiem, ponieważ, kto je kawałek chleba i dzieli się jedzeniem, ten również bierze udział w błogosławieństwie, które pan domu wypowiedział nad chlebem[204].

Takie głębokie pojmowanie wspólnego posiłku było umocnione połączeniem z ucztą jako znakiem przyszłych czasów[205]. Jednym z takich tekstów Starego Testamentu jest na przykład Iz 25,6: „Pan Zastępów przygotuje dla wszystkich ludów na tej górze ucztę z tłustego mięsa, ucztę z wybornych win, z najpożywniejszego mięsa, z najwyborniejszych win".

Z opowiadań zawartych w Ewangeliach wyraźnie wydać, iż w kontekście wspólnego posiłku odgrywała się niemała część Jezusowej działalności (por. Mk 2,15-16 i teksty paralelne; Mk 14,3 i teksty paralelne; Łk 7,36; 10,39; 11,37; 14,1; 19,5-7; J 2,1-11; 12,1-8). Ucztowanie było również tematem nauczania Jezusa, szczególnie wesele ze swoim znaczeniem eschatologicznym (por. Mk 2,19 i teksty paralelne; Mt 22,1-14; 25,10; Łk 14,16-24; 22,30).

Pewne paralele możemy odnaleźć również we wspólnocie qumrańskiej (por. na przykład 1Q28b 2,17-21):

Jeżeli przy stole razem się zgromadzą, wykładając chleb i moszcz, i będzie wystawiony stół zrzeszenia i rozlany moszcz, aby pić, nikt nie wyciągnie swojej ręki po pierwszą porcję chleba i moszczu przed kapłanem. On winien bowiem pobłogosławić pierwszą porcję chleba i moszczu i wyciągnąć swą rękę po chleb najpierw, potem zaś winien wyciągnąć mesjasz Izraela swe ręce po chleb. Następnie

[203] Zob. A. Lacomara, *Deuteronomy and the Farewell Discourse (Jn 13:31 – 16:33)*, s. 66.

[204] J. Jeremias, *New Testament Theology I, The Proclamation of Jesus*, London 1971, s. 115.

[205] Por. S.S. Smalley, *Hostina*, NBS, s. 296. Por. również: P.M. Galopin, *Posiłek*, STB, s. 719. E. Lipiński, *Ostatnia uczta paschalna Starego Przymierza*, RBL 11 (1958), s. 480-488.

winno błogosławić całe zgromadzenie zrzeszenia, każdy odpowiednio do swej godności"[206].

Wydaje się, iż wspólny posiłek Zrzeszenia qumrańskiego był rytualnym antycypowaniem uczty eschatologicznej, przy której miał zasiąść Mesjasz (por. również 1QS 6,2-6)[207], podobnie jak jest rozumiana idea posiłku w Ewangeliach. Jest to symbol czasów eschatologicznych, ich obietnica, ale również urzeczywistnienie[208].

Według naszej opinii w Czwartej Ewangelii właśnie taka idea eschatologicznej uczty znajduje się w tle wspólnego posiłku, który jest sytuacyjnym kontekstem tekstu J 13-17[209]. W perykopie pełni właśnie tę funkcję, bo wskazuje na zwartą, intymną wspólnotę wytworzoną wokół Jezusa jako Syna Bożego.

B) Wspominanie Bożych dzieł oraz retrospektywna ocena życia głównej postaci mowy pożegnalnej buduje jakby bazę dla parenezy, napomnienia, które w schemacie mowy pożegnalnej następuje po niej[210].

Mojżesz przypomina całą historię Izraela oraz dzieła, którego Bóg dokonał w narodzie wybranym. Sekcja ta jest wprowadzona imperatywem, „Na dawne dni sobie wspominaj. Rozważajcie lata poprzednich pokoleń" (Pwt 32,7), po czym następuje zarys poszczególnych etapów historii Izraela: a) wybranie narodu (Pwt 32,8-14); b) niewierność narodu wobec Boga (Pwt 32,15-18); c) kara wymierzona narodowi (Pwt 32,19-33). Część ta jest zamknięta wychwalaniem jedynego Boga YHWH (Pwt 32,34-44) oraz wezwaniem do przestrzegania przykazań Prawa (Pwt 32,45-47).

Również w Mowach pożegnalnych Jozuego znajdujemy rekapitulację historii narodu. W pierwszej Mowie (rozdz. 23) Jozue zwraca uwagę na wszystkie wydarzenia, których naród miał możliwość doświadczyć: „... a wy widzieliście wszystko, co Pan, Bóg wasz, uczynił na oczach was wszystkich (Joz 23,3)". W drugiej Mowie (rozdz. 24) cała historia opisana jest bardzo szczegółowo, od powołania Abrahama (por. Joz 24,2-4), poprzez historię patriarchów (por. Joz 24,5), cudowne wyzwolenie narodu z niewoli egipskiej (por. Joz 24,5-7), zajęcie ziemi obiecanej (por. Joz 24,8-13). Podkreślana jest

[206] P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego Qumran – Wadi Murabba'at – Masada – Nachal Chewer* [BZTNT 5], Kraków 2000, s. 40. Trochę inne tłumaczenie tego dokumentu podaje: G. Vermes, *The Dead Scrolls in English*, London–New York 1987.

[207] Por. S.S. Smalley, *Hostina*, NBS, s. 296. J. Łach, *Uczta Zrzeszenia z Qumran a Ostatnia Wieczerza*, RBL 11 (1958), s. 489-497.

[208] Zob. J.D.G. Dunn, *Ježíš, společenství stolu a Kumrán*, w: *Ježíš a svitky od Mrtvého moře*, red. J.H. Charlesworth, Vyšehrad, Praha 2000, s. 268.

[209] Ernst Bammel (*The Farewell Discourse of the Evangelist John*, s. 107), wiąże tę scenę z grecko-rzymskim gatunkiem literackim Symposion / Tischgespräch.

[210] Zob. E. Bammel, *The Farewell Discourse of the Evangelist John*, s. 107.

mocno aktywność oraz działanie Boga: „Nie dokonało się to ani waszym mieczem, ani łukiem" (Joz 24,12b). Na tle tych wydarzeń, które Jozue przypomina, znajduje się ostrzeżenie przed bałwochwalstwem oraz wezwanie do wierności Bogu, który dokonał takich dzieł (por. Joz 24,17-18). Odpowiedzią jest deklaracja wierności Bogu, którą naród wypowiada (por. Joz 24, 16.21).

W Mowie pożegnalnej Mattatiasza (1 Mch 2,49-70) uwaga przenosi się z Bożych dzieł na sprawiedliwość przodków. Po imperatywie „pamiętajcie jak postępowali przodkowie, co czynili w swoich pokoleniach" (1 Mch 2,51), wskazuje się na wielkie czyny praojców: wierność Abrahama (por. w. 52), zachowanie przykazań przez Józefa (por. w. 53), gorliwość kapłana Pinchasa (por. w. 54), wypełnianie Bożych nakazów przez Jozuego (por. w. 55), świadectwo Kaleba (por. w. 56), pobożność Dawida (por. w. 57), gorliwość w przestrzeganiu Prawa przez Eliasza (por. w. 58), wiarę Chananiasza, Azariasza i Miszaela (por. w. 59), niewinność Daniela (por. w. 60). Po wskazaniu wzorów następuje napomnienie, aby przestrzegać Prawa oraz być wiernym Bogu (por. w. 61-64).

Również Testament XII Patriarchów koncentruje się na indywidualnej historii poszczególnych patriarchów, na tle której zarysowane są konsekwencje czynów, grzechów i cnót[211] w ich życiu, oraz w życiu całego narodu[212]. W ten sposób, na przykład Ruben, wspominając swój grzech cudzołóstwa z żoną ojca, przestrzega przed kobietami, które są bardziej skłonne do grzechów nieczystych (por. TestRub 1-5). Gad wspomina na swoją nienawiść, którą żywił do Józefa, i przyznaje, że chciał go zabić. Napomina swe dzieci, aby się nie dały zwieść nienawiści, gdyż ona jest dziełem Szatana (por. TestGad 1-2). Natomiast Zabulon deklaruje swą niewinność i twierdzi, iż nie pamięta, żeby zgrzeszył, z wyjątkiem grzechów nieświadomych (por. TestZab 1). Wskazuje na fakt, iż Bóg go pobłogosławił, bowiem nie zgadzał się z grzechem braci i sprzeciwiał się ich zamiarom (por. TestZab 5). Przedstawia skutki swego miłosierdzia jako godne naśladowania (por. TestZab 5-8). Poza tym testamenty przedstawiają Lewiego i Judę jako wzory godne naśladowania (por. TestSym 7; TestRub 6; TestJud 25; TestIsach 5; TestJzf 19; TestGad 8; TestDan 5).

W Mowie pożegnalnej Jezusa J 13-17 znajdujemy element literacki, który zasadniczo różni się od wyżej przedstawionych[213]. Jezus nie nawiązuje do wydarzeń historii zbawienia, ani nie przywołuje czynów praojców,

[211] Por. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 6.

[212] Por. E. Bammel, *The Farewell Discourse of the Evangelist John*, s. 107-108; 111-112.

[213] Różnica ta jest tak wielka, iż Ernst Bammel (*The Farewell Discourse of the Evangelist John*, s. 112) stwierdza: „Such 'testimonies' (if we may call them so) are not drawn attention to in these chapters".

które mają skłonić do przestrzegania Prawa[214]. Jezus z emfazą przypomina uczniom swoje dzieła (τὰ ἔργα – por. J 14,10.11; 15,26; 17,4), których dokonał. W Mowie jest wspomniane źródło Jego posłannictwa – Ojciec (zob. 13,3; 15,15; 16,27). Jezus przypomina uczniom, że On ich wybrał (zob. 13,18; 15,16.19). Jezus objawił im Siebie i Ojca (14,7.9; 15,15; 16,27n.30). W J 13-17 cała uwaga skoncentrowana jest zatem na Chrystusie, a nie na historii narodu wybranego[215]. Nowością, która różni Mowę od pierwowzorów, jest również jedność Jezusa z Ojcem w dokonywaniu wspominanych dzieł. Dzieła Jezusa swą mocą przewyższają wszystkie dotychczasowe (τὰ ἔργα [...] ἐποίησα ἅ οὐδείς ἄλλος ἐποίησα J 15,26). Jednych prowadzą do wiary w Jezusa (διὰ τὰ ἔργα αὐτὰ πιστεύετε J 14,11), dla innych są okazją do grzechu z powodu ich niewiary (por. J 15,26). W Starym Testamencie oraz w apokryfach wskazywanie na dzieła Boga, oraz na czyny przodków, miało za zadanie doprowadzać do bycia wiernym Bogu oraz do przestrzegania jego Prawa, miało budować tożsamość narodową i religijną. W J 13-17 ocena przeszłości ma wyraźne ukierunkowanie chrystocentryczne[216], ma prowadzić do wiary w Jezusa, która w konsekwencji jest wiarą w Boga, a odrzucenie Jezusa jest odrzuceniem Boga. To Bóg, który dokonywał wszystkich dzieł w historii Izraela, działa w Jezusie (ὁ δὲ πάτερ ἐν ἐμοὶ μένων ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ J 14,10b)[217]. W Jezusie zachodzi więc niespotykana kumulacja całej historii Izraela, do której odwołują się starotestamentowe oraz apokryficzne mowy pożegnalne. To nie dzieła dokonane na Izraelu oraz sprawiedliwość ojców narodu prowadzą do Boga, ale Jezus. On bowiem i Ojciec jedno są (por. J 10,30). W ten sposób wspólnota Janowa już nie kształtuje swojej tożsamości jako części dziedzictwa narodu wybranego, lecz widzi swoją tożsamość w Jezusie Chrystusie.

C) Pareneza jest bardzo istotnym elementem gatunku literackiego „mowa pożegnalna". Eckhard von Nordheim stwierdza nawet, iż mowa pożegnalna może istnieć bez rekapitulacji przeszłości, bez zapowiedzi przyszłości, ale

[214] Jezusa nie można porównywać z żadnym starotestamentowym żydowskim prawzorem, lecz On sam jest unikalnym paradygmatem dla uczniów, nie tylko wzorem, bo On sam ustanawia nową normę (por. 13,34) postępowania. Por. M. Winter, *Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter*, s. 313.

[215] Zdaniem Martina Wintera (*Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter*, s. 312) nie wspominanie historii Narodu żydowskiego miałoby wskazywać na dystans pomiędzy wspólnotą Janową a Żydami. Choć wspólnota ma niewątpliwie korzenie żydowskie, poprzez ekskomunikę synagogalną doznała pewnej separacji.

[216] Zob. M. Winter, *Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter*, s. 312-313.

[217] Por. również J 5,20.36; 9,3-4; 10,25.32.37-38. Identyczność między Jezusem i Ojcem ma swoje źródło w koncepcie żydowskim „posłanego", który się utożsamia z „tym, który go posłał". Jakkolwiek w Janowej teologii Jezusowa tożsamość z Ojcem jest absolutna. Zob. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 38.

nie bez części parenetycznej[218]. Nie możemy jednak tych dwóch elementów uważać za „wtórne dodatki", są bowiem niewątpliwie głównymi elementami literackimi i stanowią razem z parenezą organiczną całość. Ich zadaniem jest bowiem zwrócić uwagę na instrukcje dotyczące idealnego zachowania się oraz je umotywować[219]. Wspominanie przeszłości, narodu lub jednostki stanowi punkt wyjścia dla poszczególnych napomnień. W Testamencie XII Patriarchów ojcowie wspominają swoje grzechy żeby wskazać na ich groźne konsekwencje, oraz żeby zarysować cnotę, która stanowi przeciwstawienie wobec tego grzechu. Gad wspominając na swą nienawiść wobec brata Józefa (por. TestGad 1-3) napomina swoich potomków, żeby się wystrzegali nienawiści, zazdrości oraz małoduszności (por. TestGad 4-5) oraz wprost do nich adresuje nakaz: „miłujcie każdy swego brata. [...] Miłujcie się nawzajem szczerym sercem". (por. TestGad 6). Józef natomiast wskazuje na swój dobry przykład, wspominając jak wytrwał w sprawiedliwości wobec podstępnych pokus Egipcjanki. W związku z tym adresuje do dzieci pouczenie: „Widzicie zatem, dzieci moje, jak wielkich rzeczy dokonuje wytrwałość oraz modlitwa połączona z postem" (por. TestJzf 10).

Główną normą życia jest w parenezie Testamenu XII Patriarchów Prawo Mojżesza. Cały autorytet nauczania patriarchów jest oparty na tym Prawie. Ruben naucza swoich synów, iż człowiek powinien szukać odniesienia do swego życia w Prawie (por. TestRub 3). Lewi, który sam jest w poszczególnych testamentach przedstawiony jako wzór postępowania, wzywa swoje dzieci, żeby trwały w bojaźni przed Panem i postępowały „według wszystkich nakazów waszego Prawa" (TestLew 13). Przykazuje, żeby pamiętać o przekazywaniu przykazań Prawa potomstwu (por. TestLew 13). Aser, który zgodnie z tradycją mądrościową[220] poucza o dwóch drogach człowieka – drodze sprawiedliwości oraz drodze nieprawości (por. TestAser 1-5), podkreśla potrzebę przestrzegania Prawa: „... zachowujcie przykazania Pana podążając jednoznacznie za prawdą. [...] Prawa Pańskiego strzeżcie i nie uważajcie zła za dobro" (por. TestAser 6). Beniamin streszcza całe swoje nauczanie w konieczności zachowywania Prawa: „Prawo Pana i przykazania Jego zachowujcie. W miejsce całego dziedzictwa, to tylko wam przekazuję" (por. TestBen 10).

Również król Dawid w Mowie adresowanej do swego syna podkreśla ważność przestrzegania Prawa Mojżeszowego (תּוֹרַה מֹשֶׁה) jako warunku

---

[218] Zob. E. von Nordheim, *Die Lehre der Alten*, s. 233.

[219] Por. W.S. Kurz, *Luke 22:14-38 and Greco-Roman and Biblical Farewell Addresses*, s. 264.

[220] Eckhart von Nordheim (Lehre der Alten, s. 232-242), stwierdza, iż tradycja sapiencjalna jest Sitz im Leben źródeł Testamentów oraz mów pożegnalnych. Mądrość patriarchów jest oceniana jako „drogowskaz" ludzkiego postępowania i przekazywana następnym pokoleniom. Por. również E. Cortès, *Los Discursos de Adiós*, s. 60-61.

udanego życia (por. 1 Krl 2,3). W drugiej Mowie pożegnalnej króla Dawida, która jest dziełem kronikarza, Dawid wzywa przywódców Izraela, żeby strzegli i zachowywali wszystkie przykazania (מִצְוָה) Pana (por. 1 Krn 28,8).

Mattatiasz wzywa do gorliwości o Prawo (ζηλώσατε τῷ νόμῳ), nawet za cenę swego życia (por. 1 Mch 2,50). Widzimy więc, iż Prawo Mojżeszowe stanowi najważniejszą normę w życiu osoby i narodu. Norma ta jest przekazywana jako cenne dziedzictwo potomstwu. W strukturze gatunku literackiego mowy pożegnalnej przekazanie prawa zajmuje centralne miejsce.

Z tego powodu zasługuje na szczególną uwagę Mowa pożegnalna Mojżesza w Księdze Powtórzonego Prawa[221]. Znajdujemy tutaj uroczyste przekazanie księgi Prawa kapłanom, synom Lewiego i wszystkim starszym Izraela. Kapłani otrzymują instrukcje wzywające do czytania Prawa wobec całego narodu w roku jubileuszowym w Święto namiotów: „gdy cały Izrael się zgromadzi, by oglądać oblicze Pana” (Pwt 31,11), „... aby słuchając, uczyli się bać Pana, Boga waszego, i przestrzegać pilnie wszystkich słów tego Prawa (וְשָׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת אֶת־כָּל־דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת)” (Pwt 31,12). W tekście (por. Pwt 33,9) jest podkreślone, iż chodzi o kapłanów noszących Arkę Przymierza Pańskiego. Tylko ci, którzy są godni, żeby być tak blisko Bożej obecności („oblicze Pana – פְּנֵי יְהוה”. por. Pwt 31,11) mogą przyjąć Prawo Boże i być jego nauczycielami. Ideę obecności Boga w Prawie zawiera również tekst mówiący o złożeniu Prawa obok Arki Przymierza (por. Pwt 31,26). Prawo jest więc znakiem obecności Boga, którego dzieła są wysławiane w hymnie Mojżesza (Pwt 32,1-44). Jest świadkiem (עֵד), który będzie świadczył przeciwko niesprawiedliwości Izraela (por. Pwt 31,26).

W Jezusowej Mowie pożegnalnej J 13-17 znajdujemy nawiązanie do typowego dla tego gatunku literackiego elementu parenezy. Jezus wskazuje na swój przykład (ὑπόδειγμα – J 13,15), który uczniowie powinni naśladować. Wskazuje na to, że sam zachowuje przykazania Ojca (τὰς ἐντολάς τοῦ πατρός μου τετῆρηκα – J 15,10) i napomina swoich uczniów, aby również przestrzegali przykazań (ἡ ἐντολή – por. J 13,34; 14,15.21; 15,10.12.15.17) oraz aby zachowywali jego słowa (ὁ λόγος – por. J 14,23.24; 15,20). Jezus, podobnie jak patriarchowie (por. TestZab 5; TestIsach 5; Jub 20,2; Jub 36,3-4), nakazuje przestrzegać przykazania miłości bliźniego (por. J 13,34; 15,12.17).

[221] Aelred Lacomara (*Deuteronomy and the Farewell Discourse*, s. 65-84), który bada wspólne elementy literackie oraz teologiczne Mowy pożegnalnej J 13-17 z całą Księgą Powtórzonego Prawa, wskazuje na wszystkie miejsca w księdze Pwt dotyczące Prawa. Jego zdaniem głównym odnośnikiem do J 13-17 jest Prawo miłości do Boga Pwt 6,4f. (zob. tamże, s. 73). Posłuszeństwo temu Prawu jest odpowiedzią miłości na miłość Boga YHWH do swojego narodu, która się urzeczywistnia w jego dziełach (zob. tamże, s. 74). Jezusowe Przykazanie miłości jest również centralnym przykazaniem w Mowie pożegnalnej. Posłuszeństwo temu przykazaniu jest odpowiedzią na absolutną miłość, która była wyrażona w ofierze Jezusa (zob. tamże s. 75-78).

Mocniejsza jest jednak dyskontynuacja Jezusowej Mowy pożegnalnej wobec swoich pierwowzorów. Jezus mówi, że daje przykazanie nowe – ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν J 13,34. Przymiotnik καινός wskazuje na nową rzeczywistość, która ją wyróżnia spośród innych[222]. Jezus w odróżnieniu od bohaterów testamentów może mówić o przykazaniu jako „o swoim" (ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμή – J 14,15, por. również 14,21; 15,10-12 oraz ὁ λόγος μου J 14,23-24). On jest ukazany jako nowy prawodawca. Nie chodzi tutaj jednak o odcięcie się od Prawa Mojżeszowego, choć w J 15,25 z pewną dozą dystansu mówi ὁ νόμος αὐτῶν, a jest bardzo intensywnie podkreślana jedność Jezusowych przykazań z przykazaniami Ojca („... nauka, którą słyszycie, nie jest moja, ale Tego, który mnie posłał, Ojca" – J 14,24). Jezus nakazuje swoim uczniom przestrzegać Jego przykazania, a zarazem wskazuje na to, że On również zachował przykazania swojego Ojca (por. J 15,10). Aelred Lacomara wskazuje na podobieństwo pomiędzy Mojżeszem, jako pośrednikiem, który przekazuje narodowi wybranemu Prawo Boże i Jezusem, który jest mediatorem Prawa Tego, który Go posłał (por. J 14,24; 15,15)[223]. Rzeczywiście możemy się tutaj dopatrywać pewnego podobieństwa, musimy jednak wskazać na siłę słów, które pokazują nowość, oryginalność Jezusowego przykazania[224].

Niepowtarzalność parenezy w J 13-17 tkwi również w jedności Jezusa z Ojcem. Starotestamentowe oraz apokryficzne mowy pożegnalne wzywają do wierności Bogu YHWH, w Czwartej Ewangelii zaś uczniowie są wzywani do wiary w Jezusa w jedności z Ojcem (por. J 13,20 oraz J 13,31-32). W rozdziale 15 poza jednością Jezusa z Ojcem jest mocno akcentowana jedność ucznia z Jezusem (por. J 15,1-8), wyrażona w naturalnym związku latorośli z krzewem winnym. Ta jedność realizuje się także w zachowywaniu Jego przykazań (por. J 15,9-10).

W parenezie mów pożegnalnych Starego Testamentu oraz literatury apokryficznej przedmiotem pouczeń jest Prawo Mojżeszowe. Patriarchowie wzywają do wierności przymierzu Boga YHWH (por. 1 Mch 2,50). W J 13-17 dochodzi do zamiany przedmiotu. Głównym przykazaniem parenezy jest tu przykazanie Jezusa[225] jako Tego, którego autorytet wynika z jedynej w swoim rodzaju jedności z Ojcem.

D) Zapowiedź przyszłości jest, analogicznie do rekapitulacji przeszłości, ściśle związana z wyżej przedstawioną parenezą. Umierający zapowiada upadek swojego potomstwa, który będzie konsekwencją niedotrzymania jego

---

[222] Por. J.L. Boyle, *The Last Discourse (Jn 13,31 – 16,31)*, s. 210.

[223] Zob. A. Lacomara, *Deuteronomy and the Farewell Discourse,* s. 66-68.

[224] Por. E. Bammel, *The Farewell Discourse of the Evangelist John*, s. 113.

[225] „An die Stelle der Tora tritt bei Johannes der Verweis auf Jesu Wort(e) bzw. Gebot(e)". M. Winter, *Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter*, s. 312-313.

napomnień, lub też pareneza ma przygotować naśladowców na zapowiedziane problemy i prześladowania[226].

Ruben zapowiada klęskę swojego rodu: „będziecie współzawodniczyć z synami Lewiego, lecz bez powodzenia. Bóg odbierze za nich pomstę i pomrzecie śmiercią haniebną" (por. TestRub 6). Lewi zapowiada groźny los całego narodu z powodu niesprawiedliwości:

> Jerozolima nie udźwignie dłużej ogromu grzechów waszych, ale zasłona świątyni waszej rozerwie się i nie będzie dłużej skrywać waszej hańby. I rozproszycie się pośród narodów jako niewolnicy (TestLew 10).

Również Juda mówi o grzechach, które popełnią jego potomkowie (por. TestJud 18). Zapowiada czasy ostateczne, rozłamy pośród narodu, walki, bałwochwalstwo, spalenie świątyni, spustoszenie kraju i niewolę pośród narodów (por. TestJud 23). Patriarchowie nie mówią jednak tylko o kataklizmach, które spotkają ich potomstwo, ale wskazują także na miłosierdzie Boga: „A kiedy staniecie się nieliczni i słabi, nawrócicie się do Pana i uznacie Pana Boga waszego. On sprowadzi was do ziemi waszej według swego miłosierdzia" (TestNef 4)[227]. Swoje przepowiednie umierający ojcowie rodów popierają autorytetem Księgi Henocha („Czytałem bowiem w odpisie Księgi Henocha...", por. TestSym 5, TestLew 10; TestJud 18; TestDan 5; TestBen 9).

Mojżeszowi Pan objawia w Namiocie Spotkania nieszczęście, które spotka jego lud z powodu jego niewierności (por. Pwt 31,14-18)[228]:

> „[16]... lud ten powstanie, by uprawiać nierząd z bogami cudzymi [...]. [17]W tym dniu gniew mój zapłonie przeciwko niemu, opuszczę go, skryje przed nim swe oblicze. Stanie się bliski zagłady i wiele nieszczęść oraz klęsk zwali się na niego".

Św. Paweł Apostoł w swojej Mowie pożegnalnej do prezbiterów Kościoła efeskiego ostrzega przed zagrożeniem, które się pojawi w przyszłości razem z ludźmi „wilkami drapieżnymi", którzy głosić będą przewrotne nauki (por. Dz 20,29-30).

Również w Czwartej Ewangelii, J 13-17, znajdujemy zapowiedź przyszłości[229] oraz przepowiednie zagrożenia wspólnoty. Ernst Bammel twierdzi,

---

[226] Zob. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 6.

[227] W Testamencie XII Patriarchów spotykamy również zapowiedź czasów mesjańskich, por. TestBen 9; TestJzf 19; TestZab 9; TestJud 24; TestSym 6; TestLew 18. Większa zaś część tych zapowiedzi to wspominane głosy chrześcijanina najprawdopodobniej ze szkoły Janowej.

[228] Por. również Pwt 31,20-21.

[229] Nie chodzi nam w tym miejscu o przebadanie proleptyczności całego dyskursu, jak to czyni Gail R. O'Day, (*„I have overcome the World"*, s. 153-166). Moglibyśmy w ten sposób wydobyć cały szereg tekstów odnoszących się do przyszłości, jednak badanie takie wykroczyłoby poza badania nad gatunkiem literackim. Dla nas ważne są teksty, które są już wprost prezentowane jako zapowiedzi przyszłości.

iż w Mowie pożegnalnej J 13-17 nie znajdujemy takiego elementu literackiego, który byłby odpowiednikiem wyżej przedstawionych starszych pierwowzorów[230]. Nie zgadzamy się z opinią badacza, ponieważ wprost w tekście znajdujemy zapowiedź prześladowania uczniów (por. J 15,18-25, oraz 16,1-4a). Mowa jest o nienawiści świata (μισέω – J 15,18-19) wobec uczniów oraz o ich prześladowaniu (διώκω – J 15,20). Jezus zapowiada wyłączenie uczniów z synagogi (ἀποσυναγώγους ποιήσουσιν ὑμᾶς – J 16,2). Po tej zapowiedzi następuje zapowiedź jeszcze groźniejsza – męczeństwo uczniów Jezusa (πᾶς ὁ ἀποκτείνας ὑμᾶς – J 16,2).

W porównaniu z wyżej przytoczonymi mowami pożegnalnymi istnieje potrzeba wskazania kilku znamiennych różnic. W starotestamentowych oraz apokryficznych tekstach groźny los, który spotyka naród, wytłumaczony jest jako konsekwencja jego niewierności i grzechów (por. Pwt 31,29). Natomiast w J 15,1 – 16,4a surowe prześladowanie uczniów jest przedstawione jako współuczestniczenie w losie, który spotkał Jezusa („Jeśli Mnie prześladowali, to i was będą prześladować" – J 15,20)[231]. Nienawiść świata do Jezusa oraz do uczniów nie jest spowodowana grzechem uczniów, ale odwrotnie – grzechem świata (por. J 15,22).

Omawiając element literacki zapowiedzi przyszłości zatrzymać się musimy przy zapowiedzi Parakleta, która jest bardzo ważną częścią J 13-17 (por. J 14,16-17.26; 15,26-27; 16,7-15). Jezus obiecuje swoim uczniom, że po Jego odejściu pośle im od Ojca Parakleta, który będzie z nimi na zawsze (por. J 14,16-17) i będzie ich pouczał, przypominał im wszystko, co im powiedział Jezus (por. J 14,26), oraz doprowadzi ich do „całej prawdy" (por. J 16,13). Będzie świadczył o Jezusie przeciwko światu (por. J 15,26), który zostanie przekonany o grzechu, sprawiedliwości i sądzie (por. J 16,8-11).

W mowach pożegnalnych znajdujemy teksty, w których umierający ustanawia swojego następcę, którego zadaniem będzie prowadzić i nauczać lud. Na następcę Mojżesza ustanowiony jest Jozue (por. Pwt 31,23). Dawid adresuje swą Mowę do Salomona jako do swego następcy (por 1 Krl 2,1n) oraz intronizuje go na króla (por. 1 Krn 29,21-25). Mattatiasz oddaje swą władzę Szymonowi oraz Judzie Machabeuszowi (por. 1 Mch 2,65-66). Ernst Bammel w swoim artykule, w którym analizuje Jezusową Mowę pożegnalną na tle żydowskiej tradycji, zadaje pytanie, czy zapowiedź Parakleta nie jest właśnie nawiązaniem do przedstawionego schematu następcy[232]. Można się

---

[230] Zob. E. Bammel, *The Farewell Discourse of the Evangelist John*, s. 114. Badacz przyznaje, iż w tekście znajdują się zapowiedzi przyszłości, dochodzi jednak do wniosku, iż tutaj nie chodzi o przepowiednie, ale te teksty mają doprowadzić uczniów do wiary, por. np. J 14,29, 16,4 oraz 13,19.

[231] „In Verfolgungssituation... ist die Beziehung zu Jesus evident". M. Winter, *Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter*, s. 315.

[232] Zob. tamże, s. 112.

dopatrywać pewnych analogii, ale naszym zdaniem różnice są większe niż podobieństwa. Przede wszystkim Paraklet jest zapowiedziany jako nowa postać, która tak samo jak Jezus pochodzi od Ojca, w odróżnieniu od wyżej wspomnianych pierwowzorów, gdzie następca jest wybierany spośród naśladowców. Zapowiedź Parakleta jest ściśle łączona z zapowiedzią powtórnego przyjścia Jezusa (por. J 14,16-18), czego w innych mowach pożegnalnych nie spotykamy.

E) Modlitwa Jezusa. Choć modlitwa lub błogosławieństwo nie należą do głównego elementu literackiego, można je wyodrębnić w mowach pożegnalnych. Z sytuacji pożegnalnej oraz ze schematu tego gatunku literackiego wynika, iż żegnający, stojąc w obliczu śmierci, zwraca się jeszcze raz do tego, do kogo odchodzi. Uwielbia Boga i dziękuje mu za całe swoje życie prosząc Go o błogosławieństwo dla swojego potomstwa[233].

Cały rozdział 49 Księgi Rodzaju jest jednym wielkim błogosławieństwem wypowiedzianym przez Jakuba nad swoimi synami. Aktualizowane błogosławieństwo poszczególnych rodów znajdujemy w Mowie pożegnalnej Mojżesza Pwt 33. Również Mattatiasz po zakończeniu swojej mowy udziela błogosławieństwo swoim dzieciom (por. 1 Mch 2,69). Kronikarz odnotowuje modlitwę Dawida przed jego śmiercią (por. 1 Krn 29,10-19). Dawid uwielbia Boga (w. 10-17) oraz prosi go za swojego syna Salomona (w. 18). Św. Paweł przed swoim definitywnym pożegnaniem modli się razem ze starszymi (por. Dz 20,36). Francis Moloney przytacza jako przykład z literatury apokryficznej Testament Hioba (43,1-17), Testament Izaaka (8,6-7) oraz Testament Jakuba (8,6-9)[234].

Umiejscowienie modlitwy Jezusa na końcu Mowy pożegnalnej może być więc naśladowaniem schematu tego gatunku. Modlitwa jest teologicznie bogatym zakończeniem tej jednostki literackiej. Dokonuje syntezy myśli zawartych w rozdz. 13-16. Jezus zwraca się do swojego Ojca w uroczystej proklamacji dotyczącej dzieła dokonanego przez siebie na ziemi[235]. Oddaje dzieło w ręce swego Ojca i zarazem prosi Go, żeby chronił Jego uczniów, kiedy On od nich odejdzie[236].

Autor Czwartej Ewangelii korzysta ze schematu gatunku literackiego, jakim jest mowa pożegnalna, choć nie można wykazać bezpośredniej zależności od konkretnego pierwowzoru[237]. Ewangelista, wzorując się na tym schemacie, wzbogaca go ze względu na oryginalność samego Jezusa[238]. Ele-

---

[233] Por. F. Porsch, *Evangelium sv. Jana*, s. 169.

[234] Zob. F.J. Moloney, *Glory is not Dishonor*, s. 7.

[235] Por. S. Mędala, *Chwała Jezusa (Ewangelia według św. Jana)*, s. 48.

[236] Por. F. Porsch, *Evangelium sv. Jana*, s. 169.

[237] Zob. E. Bammel, *The Farewell Discourse of the Evangelist John*, s. 114.

[238] Por. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, s. 157.

menty własne Mowy pożegnalnej w J 13-17 wskazują na teologiczny zamiar autora Ewangelii. Śmierć Jezusa nie jest pojmowana jako kres jego działalności, lecz jako etap, i to należy podkreślić – przełomowy. Jezus, który jest w momencie nadchodzącej śmierci pokazany jako Objawiciel, objawia w symbolicznym obmyciu nóg uczniom sens swojej śmierci. Mówi uczniom, że ich nie zostawi samotnych, wskazuje na swoje powtórne przyjście oraz przyjście Parakleta. Pokazuje swe dzieła, których dokonał w jedności z Ojcem. Jedność ta jest podstawą autorytetu Jezusa, który swoim uczniom nadaje nowe przykazanie. Wiara w Jezusa, do której wzywa i w której upewnia swoich uczniów, jest powodem nienawiści wobec nich ze strony świata. Mowę pożegnalną otwiera symbol (obmycie nóg), zamyka zaś modlitwa Jezusa, w której zwraca się On do swego Ojca.

4. Trzy etapy kształtowania Mowy pożegnalnej J 13,31 – 16,33 – trzy etapy rozwoju wspólnoty Janowej

W tekstach zawarte są cechy środowisk społeczno-kulturowo-religijnych, w których powstały. Badania sytuacji historycznej wspólnoty religijnej uznaje się, szczególnie od lat 70. XX wieku, za niezbędne dla zrozumienia orędzia tekstu biblijnego[239].

Nie jest zadaniem łatwym zrekonstruować rzeczywistą sytuację i społeczno-kulturowe tło wspólnoty, która była miejscem powstania badanego tu tekstu[240]. W pewnym sensie tekst jednak może służyć jako „lustrzane odbicie" sytuacji wspólnoty[241]. Luis Martyn w opublikowanej w 1968 roku książce[242] pojmuje Czwartą Ewangelię jako dramat rozgrywający się na dwu poziomach. Pierwszy prezentuje historię Jezusa, drugi zaś koncentruje się na

239 Por. *Interpretacja Biblii w Kościele*, s. 45-47.

240 Por. P.G.R. De WillIers, *The interpretation of a text in the light of its socio-cultural setting*, Neotestamentica 18 (1984), s. 66-79.

241 Bruce Malina (*Why interpret the Bible with the social sciences?*, ABQ 2 (1983), s. 128) bardzo trafnie stwierdza: „These brief considerations of language, reading and communication all point to the need of some grasp of social system for interpreting meaning in text. What would it mean to study the social system implied and expressed in biblical writings? It would mean to ask the question that form the core of social sciences of the biblical writings. Sociolinguistics, anthropology, and the histories informed by the social science all ask more or less he same questions: how does human group structure and group behavior determine what and how human beings can perceive, interact and mean?".

242 J.L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York 1968. V 1979 r. było opublikowane wydanie drugie poprawione i dopełnione.

dziejach wspólnoty, w której tradycja Jezusa dalej kształtowała się i została utrwalona na kartach Czwartej Ewangelii.

Jak już ustaliliśmy, tekst J 13,31 – 16,33 jest wynikiem dłuższego kompozycyjnego procesu, w ramach którego możemy wyodrębnić różne etapy kompozycyjne, odpowiadające poszczególnym warstwom literackim. Tego rodzaju warstwy charakteryzują się jednolitością stylistyczną i pojęciową, ale również odzwierciedlają wspólne zainteresowania, wspólne zagrożenia i doświadczenia[243].

Głównym zagrożeniem odzwierciedlanym w tekście Czwartej Ewangelii jest, jak wiadomo z badań J.L. Martyna, K. Wengsta i R.E. Browna, konflikt między judaizmem a wspólnotą Czwartej Ewangelii[244], która stanowiła integralnie zamkniętą społeczność.

Konflikt z Synagogą nie jest jednak jedynym doświadczeniem tej wspólnoty. Raymond Brown rozpoznaje różne fazy jej rozwoju, którym odpowiadają poszczególne literackie warstwy Ewangelii[245]. J. Painter zaś w swoim artykule[246] odkrywa w Mowach pożegnalnych 3 warstwy literackie, które odpowiadają różnym stadiom rozwoju wspólnoty Czwartej Ewangelii. Wspólnota ta w nowych dla niej sytuacjach, a zwłaszcza w sytuacjach kryzysowych, powracała do dawnych tematów, aby je w ramach wewnątrzwspólnotowej medytacji uaktualnić. Dla Paintera tekstami wyjściowymi badań są teksty mówiące o Paraklecie. Zapowiedź Parakleta nie została zapisana w jednym zwartym bloku, lecz w każdej z trzech Mów znajduje się inny tekst zapowiedzi (14,16-17.26; 15,26-27; 16,6-14), który zdaniem Paintera prezentuje odpowiedź na określony kryzys we wspólnocie. W swoim badaniu skupia się więc na tych tekstach, porównując je i starając się dotrzeć do sytuacji kryzysu wspólnoty, który pojedynczy tekst odbija[247].

Pierwsza Mowa 13,31-14,31, zdaniem Paintera, daje odpowiedź na trudności związane z oczekiwaniem rychłej Paruzji. Teologia tego tekstu ma na uwadze dialog z judaizmem synagogalnym, od którego wspólnota Janowa jeszcze się nie oderwała.

---

[243] Por. A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 60.

[244] Por. tamże s. 60.

[245] Zob. R.E. Brown, *The Community of the Beloved Disceple*, New York 1979, zwłaszcza s. 22-24.

[246] Zob. J. Painter, *Glimpses of the Johannine Community in the Farewell Discourses*, ABR 28 (1980), s. 21-38. Por. również: Tenże, *The Farewell Discourses and the History of Johannine Christianity*, s. 525-543.

[247] To założenie jest z jednej strony najmocniejszą, z drugiej zaś najsłabszą stroną metodologiczną pracy Johna Paintera. Najmocniejszą – bo w procesie komparacji tekstów o Paraklecie rzeczywiście najwyraźniej zostają odkryte akcenty teologiczne odzwierciedlające problemy wspólnoty. Najsłabszą – bowiem teksty te nie zawierają całości problemu i należy przeanalizować pod kątem historii wspólnoty cały tekst Mowy pożegnalnej.

Druga Mowa 15,1-16,4a odzwierciedla ostry konflikt między chrześcijaństwem i judaizmem. Jest to odbicie sytuacji, kiedy przedstawiciele rodzącego się judaizmu rabinicznego podjęli decyzję usunięcia wyznawców Chrystusa z synagog i wykonywania na nich wyroków śmierci.

Trzecia wersja Mowy pożegnalnej 16,4b-33, rozbudowując treść dwóch poprzednich, podaje pełną syntezę nauki w sytuacji rozwoju wspólnoty Janowej po całkowitym zerwaniu z judaizmem, a wobec nowej konfrontacji z otaczającym ją światem pogańskim.

Wnioski badań Paintera są trafne i bardzo ważne. Rzeczywiście te trzy części Mowy pożegnalnej 13,31-16,33 odbijają trzy różne problemy, które musiała wspólnota Janowa rozwiązać na drodze duchowego dojrzewania. Painter słusznie zwrócił uwagę na wymienione wydarzenia historyczne, które w zasadniczy sposób odbijają się w tekście. Należy jednak wkazać na pewne niedociągnięcia w badaniach Paintera. Jak już zostało powiedziane, punktem wyjścia dla jego badań są teksty mówiące o Paraklecie. Takiego rodzaju podejście ma swoje wady i zalety. Motyw Parakleta znajduje się we wszystkich trzech częściach Mowy pożegnalnej, dlatego komparacja może odkryć, na co został w określonej części położony nacisk. W komparacji tekstów o Paraklecie rzeczywiście najwyraźniej zostają odkryte akcenty teologiczne odzwierciedlające problemy wspólnoty. Motyw Parakleta nie jest jednak ani jedynym, ani najgłówniejszym motywem teologicznym w Mowie. Dlatego aby przeanalizować całość problemu, potrzeba spojrzeć również na inne motywy zawarte w tekście.

4.1. Sytuacja wspólnoty odbijająca się w J 13,31 – 14,31

Na poziomie historii Jezusa tekst mówi o Jego odejściu, które wywołuje smutek i przerażenie uczniów, porzuconych, osieroconych. Strach i zamieszanie uczniów (zob. zwłaszcza 13,35-38; 14,1n.18n.27) obrazują kryzys wspólnoty od strony psychologicznej.

Na poziomie wspólnoty Ewangelii, w sytuacji post-paschalnej, aktualnym pozostaje problem nieobecności Jezusa. Odpowiedzią Ewangelii jest zapowiedziane przyjście Parakleta, który przezwycięży samotność uczniów, będzie z nimi na wieki (14,16). Paraklet jest przedstawiony jako nowy *modus* obecności Jezusa, nowy *modus* obecności Boga. Paraklet przychodzi i przypomina uczniom słowa Jezusa (14,25n), czyni Jezusa obecnym poprzez ożywienie Jego słów.

Zdaniem Paintera[248] ta nauka tekstu 13,31-14,31 staje się szczególnie aktualna w czasie, kiedy jest już jasne, iż zapowiedziane ponowne przyjście Jezusa (14,3) zostało „odłożone na później". W tle tego tekstu znajduje się więc rozczarowanie z powodu Paruzji, która dotąd nie nadeszła. Painter[249] dalej pisze, iż dyskusja koło Paruzji dokonywała się wewnątrz judaizmu i nie ma tutaj śladów rozłamu między chrześcijanami i Synagogą. Również Jürgen Becker[250] prezentuje opinię, iż tekst 13,31-14,31 odbija wewnątrzwspólnotową polemikę toczącą się wokół oczekiwania szybkiego nadejścia Paruzji Jezusa[251].

Inną rekonstrukcję *Sitz im Leben* tekstu przedstawia Fernando F. Segovia[252], który trafnie zwraca uwagę na postępujący rozłam między uczniami Jezusa a Żydami. Już prolog Mowy pożegnalnej 13,31-38 dostarcza nam obraz dwóch różnych grup, po jednej stronie Żydów, którzy nie będą mogli naśladować Jezusa, nie znajdą Go (7,23-26) i konsekwentnie umrą w grzechu (8,21-24), oraz po drugiej stronie uczniów Jezusa, których reprezentuje Piotr. Uczniowie wprawdzie też nie będą mogli od razu naśladować Jezusa (13,33), lecz w ich przypadku nie chodzi o „sprawę zamkniętą", bowiem Piotr otrzymuje obietnicę, iż później będzie mógł pójść za Jezusem (13,36). Jezus obiecuje uczniom, że ponownie powróci (14,3) i zapowiada przyjście Parakleta, który będzie z nimi na wieki (14,16). Z tą obietnicą dochodzi do głosu drugie bardzo ważne odróżnienie uczniów od świata. Uczniowie całkowicie różnią się od świata nie mogącego przyjąć Parakleta. Świat ten zdominowany jest przez swojego władcę i totalnie odizolowany od Jezusa (14,30).

Wydaje nam się, iż nie da się na podstawie tekstu mówić o ostatecznej separacji chrześcijan od judaizmu, bowiem nie jest ona przedstawiona tu *explicite*, jak ma to miejsce w następnym rozdziale. W tym tekście termin „świat" nie musi być rozumiany jako synonim judaizmu. O wiele ważniejszy jest wniosek Segovii[253], który stanowi wyznacznik demarkacyjny pomiędzy uczniem Jezusa i „światem". Jest nim wiara w Jezusa (14,1.10.12). Wiara w Jezusa, Mesjasza, który odchodzi, który nie jest widzialnie obecny.

Uczniowie Jezusa, po kolei Piotr (13,36a.37), Tomasz (14,5) i Filip (14,8), wprawdzie wykazują się takim samym niezrozumieniem Jezusowego odejścia i jego znaczenia jak Żydzi w 12 rozdziale (zob. zwłaszcza 12,34),

[248] Zob. J. Painter, *The Farewell Discourses and the History of Johannine Christianity*, s. 532-534.

[249] Tamże, zwłaszcza s. 533.

[250] Zob. J. Becker, *Die Abschiedsreden im Johannesevangelium*, ZNW 61 (1970), s. 215-246.

[251] Inne liczne koncepcje Sitz im Leben tego tekstu przytacza F.F. Segovia, *The Structure, Tendenz, and Sitz im Leben of John 13:31 – 14:31*, JBL 104 (1985), s. 472-474.

[252] Zob. tamże, s. 488-491.

[253] Zob. tamże, s. 490-491.

jednak to niezrozumienie wynika z braku autentycznej wiary. Jezus wzywa ich do wiary (14,11), bowiem tylko wiara w Niego i w Jego jedność z Ojcem może przezwyciężyć to niezrozumienie. Wiara jest warunkiem doświadczenia obecności Jezusa. Wiara w Jezusa razem z akceptacją jego przykazań (14,21) prowadzi do jedności ucznia z Jezusem i Jego Ojcem.

Sitz im Leben tej 13,31-14,31 jest więc sytuacja zmagania się z zachwianiem wiary na skutek nieobecności Jezusa. Chrześcijanie żyjący w czasach post-paschalnych mogli bardzo intensywnie przeżywać tę absencję Jezusowej osoby w swoim życiu, zwłaszcza w zderzeniach ze światem niewierzącym. „Blask" cudów i słów Jezusa już nie był taki silny. To właśnie do tych chrześcijan skierowane jest wezwanie, by wierzyli przynajmniej z powodu dzieł Jezusa (14,10-11), by byli wierni Jego przykazaniom (14,21). Tym uczniom Jezus obiecuje przyjście Parakleta, który przypomni Jego słowa (14,26).

Jean Luis Martyn[254] badając historię Janowej wspólnoty oraz powstania Czwartej Ewangelii, rozpoznaje trzy etapy w procesie kształtowania się wspólnoty. Tym najwcześniejszym okresem jest okres istnienia mesjańskiej grupy w ramach wspólnoty synagogalnej. Grupa ta kształtowała swoją tożsamość w ramach judaizmu i wyróżniała się wiarą w Jezusa. Tekst 13,31-14,31 naszym zdaniem wykazuje właśnie znaki wczesnego okresu, okresu kształtowania i umacniania się wiary w Jezusa, uobecnienia Ojca. Wiary w Jezusa, który trwa razem ze swoimi uczniami poprzez Parakleta.

4.2. Sytuacja wspólnoty odbijająca się w J 15,1 – 16,4a

Sytuacją odbijającą się w perykopie J 15,1 – 16,4a jest konflikt wspólnoty, bedącej adresatem Czwartej Ewangelii, z Synagogą, jako reprezentantem judaizmu po roku 70 n.e. Sytuacja, która nastąpiła po zburzeniu świątyni jerozolimskiej w wojnie z Rzymem miała ogromny wpływ na dalszy rozwój chrześcijaństwa, a przede wszystkim judaizmu. Po roku 70 nastąpiła radykalna zmiana całej jego struktury. Wojna położyła kres kultowi związanemu ze świątynią, jak również wszystkim ówczesnym religijnym i politycznym stronnictwom[255]. Nowa sytuacja sprawiła, iż judaizm musiał szukać „no-

[254] Zob. J.L. Martyn, *Glimpses into the History of the Johannine Community: From its Origin through the Period of its Life in which the Fourth Gospel was Composed*, In: *L'Évangile de Jean: Sources, redaction, theologie*, (red. M. de Jonge), Leuven 1977, s. 149-175, zwłaszcza s. 151-160.

[255] Por. W. Rakocy, *Obraz i funkcja Faryzeuszy w Dziele Łukaszowym (Łk-Dz). Studium literacko-teologiczne*, Lublin 2000, s. 193-195. Prowadzona jest dyskusja co do stronnictwa faryzeuszy. Wywodzący się z niego poszczególni uczeni nadali kształt judaizmowi po roku 70 n.e. Ks. Waldemar Rakocy (Tamże, s. 193-194) trafnie stwierdza: „Wojnę przetrwało nie stronnictwo, ale pojedynczy ludzie".

wych form religijności". Jacob Neusner[256] analizuje w jaki sposób na straszną tragedię reagowały różne wspólnoty oficjalnego judaizmu lub wspólnoty zakorzenione w judaizmie.

Zburzenie Świątyni spowodowało, iż oficjalny judaizm, jeśli nie chciał zupełnie zaniknąć, musiał na nowo określić swą tożsamość, przekształcając swoje instytucje. Kult został zastąpiony przez studium Tory. Nowe oparcie znajdował w synagogach i w legalizmie.

Inaczej na powstałą sytuację reagowało chrześcijaństwo. Tworzyło zapowiedziane przez Jezusa instytucje, precyzyjnie określiło swój depozyt wiary, który należy obronić przed takimi błędami jak na przykład gnoza[257]. We wspólnotach chrześcijańskich, dokładniej mówiąc chrześcijańskich złożonych z Żydów, coraz bardziej krystalizowała się tożsamość inna od żydowskiej. To prowadziło również do kształtowania wzajemnych relacji i zajmowania postaw. H. Witczyk mówi o trzech postawach wobec chrześcijaństwa, które pod koniec I wieku kształtowały się w łonie narodu wybranego: 1) postawa wrogości i separacji; 2) postawa asymilacji i włączenia Chrystusa-Proroka w nurt tradycji żydowskiej; 3) postawa wiary w Chrystusa – Syna Bożego wypełniającego, ale również przekraczającego ramy objawienia starotestamentalnego[258].

Doszło w ten sposób do rozłamu między legalistycznym judaizmem i chrześcijaństwem świadomie przekraczającym rytuał kultowo-obyczajowy. Rytuał oczyszczania został zastąpiony słowem Jezusa (por. J 2,1-11, szczególnie w. 5-6, również J 15,4). Podobnie chrześcijanie nie dostosowali się do nakazów dotyczących szabatu, w czym autor Czwartej Ewangelii ich utwierdził, wskazując na samego Jezusa, który uzdrawiał w szabat (por. J 5,16-18).

Ostateczną separację poprzedził cały proces narastającej wrogości ze strony Żydów, której towarzyszyło podobne nastawienie chrześcijan. Pierwszy konflikt wyznawców Chrystusa notują Dzieje Apostolskie. Paweł

[256] Zob. J. Neusner, *Judaism in a Time of Crisis. Four Responses to the Destruction of the Second Temple*, Judaism 21 (1972), s. 313-327. Neusner rozważa, jak na zaistniałą sytuację reagowały poszczególne „grupy" judaizmu: nurt apokaliptyczny, sekta znad Morza Martwego, stronnictwo faryzeuszy, oraz chrześcijaństwo. Wyciąga bardzo ciekawe wnioski, popełnia jednak błąd metodyczny. Po pierwsze, zajmuje się nurtami, które nie przeżyły roku 70 n.e., np. wspólnotą qumrańską. Oprócz tego stara się narysować obraz całego judaizmu po zburzeniu Świątyni, przy czym skupia się na wspólnotach marginalnych, z wyjątkiem faryzeuszy, którzy w istocie mieli wpływ na kształt judaizmu po roku 70 n.e. Badacz trafnie jednak zauważa, iż judaizm i chrześcijaństwo po zburzeniu Świątyni nie stworzyły czegoś zupełnie nowego, a określiły jedynie instytucje zastępujące Świątynię, których podstawy widać jeszcze daleko przed tragedią roku 70 n.e.

[257] Por. H. Witczyk, *Żydzi i Izrael wobec Jezusa w świetle J 18,12-59*, w: *Prorok potężny czynem i słowem*, red. B. Szier-Kramarek, G. Kramarek, K. Mielcarek, Lublin 1997, s. 165.

[258] Zob. tamże, s. 166.

był usuwany z synagog (Dz 18,7; 19,9), zmuszany do opuszczenia miasta (Dz 13,50; 10,17) [259].

Drugą falę tego procesu odnotowujemy w listach Pawła. Ten konflikt był umocniony wstępowaniem pogan między chrześcijan. Paweł broni tego dostępu na podstawie wiary w Chrystusa, która nie stawia warunku wypełniania prawa w duchu legalizmu. Doprowadziło to do konfliktu z judaizmem i z Żydami w ramach chrześcijaństwa. Było jasne, iż pozycja Pawła przygotowuje ostateczną separację chrześcijaństwa od judaizmu. Paweł, który bardzo mocno obstawał przy pozycji Izraelitów jako narodu wybranego (por. Rz 9-11) oceniając sytuację dostrzegł, iż rozłąka między chrześcijaństwem a judaizmiem już *de facto* nastąpiła. W alegorii o drzewie oliwki (por. Rz 11), które reprezentuje lud Boży, odcięte latorośle reprezentują Izraelitów, którzy nie uwierzyli Chrystusowi, a zamiast nich są wszczepieni poganie. Druga faza konfliktu była więc skoncentrowana na przyjmowaniu pogan między chrześcijan[260].

J 15,1 – 16,4a zawiera, zbliżony do alegorii o drzewie oliwkowym z Rz 11, opis krzewu winnego, który jednak przedstawia inną problematykę. Jako krzew winny przedstawiony jest Jezus, a jako latorośle – wszyscy ludzie. Nie ma żadnej różnicy między Żydami a poganami, lecz tylko między tymi, którzy trwają lub nie trwają w Jezusie. Konflikt skupia się tylko na wierze w Jezusa (por. również J 9,22; 12, 42).

Wyraźnym świadectwem zdecydowanego wykluczenia z Synagogi przez Żydów każdego, kto wyznaje Chrystusa, jest termin avposuna,gwgoj (J 9,22; 12,42; 16,2). Jest to termin oznaczający ekskomunikę z Synagogi. Ekskomunika ta nie oznacza zabraniania wstępu do synagog, uczestniczenia w obrzędach synagogalnych lub wykluczenia z lokalnej wspólnoty, ale wykluczenie z narodowej i religijnej przynależności do Żydów [261].

---

[259] W. Horbury (*The Benediction of the Minim and Early Jewish-Christian Controversy*, JTS 33 (1982), s. 51) na podstawie lektury tych tekstów formułuje wnioski, iż separacja między żydowską synagogą a Kościołem dokonała się już w momencie powstania Łk-Dz. Podobnie sądzi również W. Rakocy (*Obraz i funkcja Faryzeuszy w Dziele Łukaszowym (Łk-Dz)*, s. 198), który za przesłankę potwierdzającą taki stan uważa fakt, że przedstawiony w dziele Kościół uzyskał własną tożsamość. Według Dz 20,7-11 chrześcijanie gromadzą się w niedzielę w domu na łamaniu chleba. Od liturgii w synagodze odróżnia ich czas, miejsce i sprawowany kult. Nie można się z tym zgodzić, dlatego, iż przesłanki te wskazują raczej na proces, niż na ostateczny moment separacji. Judeo-chrześcijanie w tym czasie uczestniczą jeszcze ciągle w liturgii synagogalnej (por. Dz 19,8).

[260] Por. J. Painter, *The Farewell Discourses and the History of Johannine Christianity*, s. 536.

[261] Zob. S. Wolfgang, συναγωγή, κτλ, TDNT VII, s. 849. Zob. R.E. Brown, *The Community of the Beloved Disceple*, s. 41. Por. M. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół. Studium egzegetyczno-teologiczne Czwartej Ewangelii (J 9,22; 12,42; 16,2)*, [SB 3], Kielce 2002, s. 101-102.

Identyfikacja takiej ekskomuniki na tle ówczesnego judaizmu stanowi jednak pewien problem. Praktyki bowiem właściwe judaizmowi nie obejmują żadnej kary proporcjonalnej do terminu ἀποσυνάγωγὸ[262]. Termin ten zawiera ideę radykalnego wykluczenia ze wspólnoty i to odróżnia go od żydowskich sankcji ekskomuniki, mających charakter czasowy i zakładających powrót ukaranego do wspólnoty[263]. Przypadki ekskomuniki znało natomiast dobrze zrzeszenie qumrańskie i to za przestępstwa natury doktrynalnej (por. 1QS 7,17). Nie można jednak przypisywać tych praktyk schizmatyckiego zrzeszenia także judaizmowi oficjalnemu[264].

W czasach rabbiego Gamaliela II (85-90 n.e.) w akademii w Jamnii, kiedy dochodzi do redakcji modlitwy Osiemnastu Błogosławieństw[265], między błogosławieństwa dołączone jest dwunaste błogosławieństwo znane pod nazwą *Birkat ha-Minim* (hebr. בִּרְכַּת הַמִּינִים). Autorzy łączą właśnie praktykę aposynagogalną z tym błogosławieństwem[266], choć znajdują się również autorzy odrzucający ten związek[267]. Modlitwa ta zwana *amida* (stać), odmawiana była podczas szabatu na stojąco[268]. Dwunaste błogosławieństwo, które jest jednak w istocie rzeczy przekleństwem brzmi:

Dla odstępców niech nie będzie nadziei. A zuchwałą władzę niezwłocznie wyrwij z korzeniami za naszych dni. A Nocerim (הנוצרים[269]) i Minim niech zaraz wyginą. Niech będą wymazani z Księgi Życia i ze sprawiedliwymi niech nie będą zapisani. Błogosławiony bądź Ty Jahwe, który zuchwalców uniżasz[270].

[262] Praktyki ekskomuniki w judaizmie szczegółowo i bardzo kompetentnie opisuje wyżej przytoczona polskojęzyczna publikacja ks. Mirosława Wróbla na temat terminu ἀποσυνάγωγὸ. Temu zagadnieniu poświęca całych 45 stron drugiego rozdziału (s. 151-196).

[263] Por. M. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół*, s. 102. Taką tymczasową ekskomuniką była ekskomunika Nidduj (por. tamże, s. 176-179). Inna ekskomunika – Herem – mogła być wprawdzie związana z całkowitym wydaleniem ze wspólnoty (por. tamże s. 180-181), jednak wszystkie dostępne nam źródła judaistyczne poświadczające Herem są datowane na III-IV wiek po Chr. Są więc zbyt późne aby móc je odnieść do naszego tekstu.

[264] Zob. T. Okure, *Ewangelia według św. Jana*, s. 1355.

[265] W czasie Gamaliela II dochodzi do ogólnej kanonizacji błogosławieństw, które były przed tym znane i używane w lokalnych żydowskich wspólnotach. W akademii w Jamnii dochodzi do ujednolicenia formy, która stała się w ten sposób zobowiązująca dla całego ówczesnego judaizmu. Por. *Benediction*, edit. staff, EJ 4, kol. 484.

[266] Por. M. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół*, s. 189-193.

[267] Por. tamże s. 194-195.

[268] Por. *Benediction*, edit. staff, EJ 4, kol. 484.

[269] Termin ten jest bliski mianu „Nazarejczycy", którym byli określani uczniowie Jezusa z Nazaretu (por. Dz 2,22; 24,5).

[270] Tekst przyjęty z tłumaczenia ks. Mirosława Wróbla (*Synagoga a rodzący się Kościół*, s. 186). W języku polskim dysponujemy jeszcze jednym tłumaczeniem z ręki ks. Norberta Mendeckiego (*Modlitwa „Osiemnastu Błogosławieństw"*, RBL (1984), s. 142). Co do tekstu, oryginalne brzmienie formuły nie istnieje. Znane są co najmniej dwie redakcje,

Przekleństwo, którego korzenie prawdopodobnie sięgają prześladowań syryjsko-hellenistycznych[271], zostało od nowa sformułowane i wprowadzone w celu ujawnienia się i odseparowania chrześcijan uczestniczących dotychczas w kulcie żydowskim[272]. „Żaden z nich bowiem nie był w stanie przeklinać samego siebie w obliczu Boga” [273]. Ten rodzaj formalnej ekskomuniki najbardziej odpowiada terminowi ἀποσυνάγωγος.

Nie poprzestawano jednak tylko na wyłączeniu z synagogi. Istnieją również świadectwa krwawych prześladowań chrześcijan przez Żydów[274]:

> Wyłączą was z synagogi (ἀποσυναγώγους ποιήσουσιν ὑμᾶς). Nadchodzi godzina, że każdy, kto was zabije (πᾶς ὁ ἀποκτείνας ὑμᾶς), będzie sądził, że oddaje cześć Bogu” (J 16,2).

O tym, iż konflikt między judaizmem i chrześcijaństwem doprowadzony został aż do zabijania, świadczy zachowanie Szawła (por. Ga 1,13n) oraz jeden z tekstów rabinackich objaśniający czyn Pinchasa w czasie wędrówki na pustyni (por. Lb 25,6-13): „Ten kto przelewa krew bezbożnego, podobny jest do składającego ofiarę” (Nu R 21,4)[275]. Trafnie jednak zauważa C.K. Barret pisząc, iż prawdziwe niebezpieczeństwo ze strony Żydów, przed którym ostrzega Czwarta Ewangelia, to nie tyle sama śmierć, co odstępstwo od wiary w Jezusa – Syna Bożego[276].

4.3. Sytuacja wspólnoty odbijająca się w J 16,4b-33

Sytuacja odbijająca się w tym tekście nie wykazuje już więcej śladów konfliktu z Synagogą. Separacja chrześcijan od judaizmu jest już sprawą

które później były poprawiane i aktualizowane: 1) młodsza, babilońska, na której opierają się średniowieczne i współczesne modlitewniki żydowskie; 2) redakcja palestyńska, która jest starsza od babilońskiej i prawdopodobnie zbliżona do pierwotnego tekstu, używanego w lokalnych wspólnotach przed redakcją Gamaliela II. Redakcja ta nie zawiera części tekstu przeklinającego Nazarejczyków. Ta część została prawdopodobnie dołączona przez Rabbiego Gamaliela II. Zob. M. Ydit, *Birkat ha-Minim*, EJ 4, kol. 1035. W tej kwestii ciągle jeszcze istnieje dyskusja naukowa i nie ma rozstrzygających argumentów, por. M. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół*, s. 189-193.

[271] Por. M. Ydit, *Birkat ha-Minim*, EJ 4, kol. 1035.

[272] Ta kara dotyczyła tylko chrześcijan pochodzących z narodu żydowskiego, a nie wszystkich chrześcijan. Powodem tej ekskomuniki była więc ich wiara w Jezusa i powolne odchodzenie od legalizmu żydowskiego. Por. tamże, kol. 1036.

[273] H. Witczyk, *Żydzi i Izrael wobec Jezusa w świetle J 18,12-59*, s. 166.

[274] Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 138-140.

[275] Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, s. 179.

[276] Zob. C.K. Barret, *The Gospel According to St. John*, s. 483.

przeszłości i wspólnota jest całkiem odizolowana od Synagogi. Painter[277] pisze, iż chrześcijanie żyją w całkowitej alienacji od judaizmu i nieprzyjaznego świata. W tej sytuacji wierzący doświadczają samotności i smutku z jeszcze większą intensywnością (16,16-24).

Tekst 16 rozdziału reinterpretuje pierwszą Mowę pożegnalną. Wskazuje na odejście Jezusa, lecz bardziej od strony antropologicznej[278]. To nie nieobecność Jezusa wywołuje kryzys, lecz kryzys, wrogość i agresywność świata wywołują smutek i tęsknotę za Jezusem. Autor tekstu zapowiada jednak szybką zamianę smutku w radość (16,22). Na poziomie narracji Ewangelii znajduje zapowiedź ta realizuje się w momencie spotkania ze Zmartwychwstałym Jezusem (20,20). Na poziomie wspólnoty, w której tekst ten powstawał, chodzi o zapewnienie wiernych, że ich smutek jest doczesny, tak samo jak w przypadku apostołów.

Ciekawym odbiciem sytuacji wspólnoty jest wiersz 16,32, w którym Jezus zapowiada rozproszenie swoich uczniów. Wiersz ten łączy doświadczenie apostołów z późniejszym doświadczeniem wspólnoty Janowej. W tekście zapowiedziana jest ucieczka uczniów w momencie aresztowania Jezusa, opisana zwłaszcza w Ewangeliach synoptycznych (por. Mk 14,27; Mt 26,31)[279]. W Czwartej Ewangelii, co prawda nie ma opisanego całkowitego rozproszenia uczniów Jezusa, bowiem autor wyeksponować chce wierność ucznia umiłowanego, lecz niewątpliwie nawiązuje do dobrze znanej tradycji pasyjnej, która odzwierciedlała późniejsze doświadczenie wspólnoty, cierpienie, które musieli znosić wierni rozproszeni w świecie pełnym nienawiści[280].

Wspólnota przeżywa okres, który J.L. Martyn[281] opisuje jako okres umacniania tożsamości wspólnoty, umacniania jej teologicznych i społecznych struktur. Można powiedzieć, iż chodzi o określenie pozycji wspólnoty w świecie i wobec świata. Zdaniem Johna Paintera[282] autor tekstu Ewangelii czyni to poprzez reinterpretację nauki o Paraklecie, który jest przedstawiony w relacji do świata (16,7-11) oraz w relacji do wspólnoty wiernych (16,12-15).

W pierwszej Mowie pożegnalnej (13,31-14,31) Paraklet jest opisany jako nowe uobecnienie Jezusa. On przychodzi, żeby wypełnić „lukę", która została we wspólnocie po odejściu Jezusa. Odejście Jezusa jest w 14 rozdziale

[277] Zob. J. Painter, *The Farewell Discourses and the History of Johannine Christianity*, s. 536.

[278] Zob. A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 298-299.

[279] Sytuacja ta jest opisana bardzo plastycznie w apokryficznej Ewangelii Piotra (13,59), według której apostołowie wracali „do siebie" (por. σκορπισθῆτε ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια J 16,32). Szymon Piotr razem z bratem Andrzejem wrócili do swojego zawodu.

[280] Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 737.

[281] Zob. J.L. Martyn, *Glimpses into the History of the Johannine Community*, s. 164-175.

[282] Por. J. Painter, *The Farewell Discourses and the History of Johannine Christianity*, s. 537.

prezentowane jako powodujące traumę we wspólnocie. W rozdziale 16 natomiast odejście Jezusa jest przedstawione jako konieczne (συμφέρει ὑμῖν 16,7)[283], ponieważ tylko w ten sposób nastąpić może przyjście Parakleta, którego zadaniem jest pokazać (ἐλέγχειν) światu grzech, sprawiedliwość i sąd (16,8). Ta rola Parakleta jest bardzo podobna do roli Jezusa, opisanej zwłaszcza w 3,19-21, oraz 9,4-5.39n[284]. Uczniowie tak samo jak Jezus narażani są na niewiarę świata[285], z którym Paraklet toczy sąd o sprawiedliwość Jezusa[286]. Wspólnotę natomiast Paraklet wprowadza do całej prawdy (ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ· – 16,13), do pełnego rozumienia Prawdy, którą jest Jezus i Jego Objawienie, a które świat odrzuca. Na tym polega „grzech" świata, czyli przegrana w obliczu Boga.

Rozdział 16 kończy się zdaniem konkludującym. Konstrukcja ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα wskazuje na fakt, iż w wierszu tym zawarty jest cel Mowy, którym jest pokrzepienie uczniów, dodanie im odwagi. Uzasadnieniem tej odwagi jest zwycięstwo Jezusa nad światem (16,33), który trwa „w grzechu".

4.4. Trzy etapy rozwoju wspólnoty Janowej – trzy etapy rozwoju ucznia

Na początku paragrafu opisującego różne etapy kompozycji tekstu, które odbijają różne etapy w życiu wspólnoty, zostały przytoczone słowa J.L. Martyna, iż tekst ten zawiera dwa poziomy: poziom historii Jezusa oraz poziom historii wspólnoty Ewangelii złożonej z uczniów Jezusa. Należy jednak sprecyzować to stwierdzenie. Te dwa poziomy nie są od siebie odseparowane[287], lecz zlewają się w jedną myśl teologiczną, która choć jest wynikiem „historycznej refleksji", to jednak może być zwierciadłem dla każdego czytelnika.

---

[283] Tekstem paralelnym jest 7,39, gdzie autor Ewangelii jako warunek nadejścia Ducha określa uwielbienie Jezusa. W 16,4 zaś Duch uwielbi Jezusa.

[284] Zob. J. Painter, *The Farewell Discourses and the History of Johannine Christianity*, s. 538.

[285] Josef Blank (*Krisis: Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg 1964, s. 336) bardzo trafnie wskazuje na czas teraźniejszy czasownika πιστεύω, który odnosi się do trwającej niewiary w aktualnej sytuacji tak Jezusa, jak później Kościoła.

[286] Zob. tamże, s. 335-339.

[287] Thomas L. Brodie (*The Gospel According to John*, s. 429) odróżnia dwa poziomy, „historical or historylike" i „theological", jakby ten pierwszy poziom, opowiadający o słowach i czynach Jezusa, nie zawierał żadnej teologicznej myśli.

Czytelnik może w tym rozwoju dyskursu, który odbija rozwój historyczny wspólnoty, odkryć proces rozwoju duchowego ucznia Jezusa, proces jego dojrzewania. Myśl ta w żadnym przypadku nie przysłania historii odejścia Jezusa, lecz znajduje w niej punkt wyjścia. Thomas L. Brodie[288] bardzo trafnie zauważa, iż tekst ten, podejmujący temat odejścia i powrotu Jezusa, odbija proces duchowy obejmujący sytuacje „utraty" i „zysku". W ten sposób odejście Jezusa – Jego śmierć – wprowadza wierzącego do głębokiej rzeczywistości zjednoczenia z Ojcem.

Wspólnota w pierwszej Mowie pożegnalnej (13,31-14,31) musi rozwiązać problem nieobecności Jezusa i problem niezrozumienia Jego „drogi". Uczniowie Jezusa – apostołowie – którzy uwierzyli w Niego – muszą wykazać się pewnością wiary. Mowa ta nie jest obrazem tylko apostołów, lecz w ogóle ucznia, który uwierzył w Jezusa, i w ten sposób odróżnia się od niewierzącego świata (14,17.19).

Wiara ta jednak jest podatna na zachwianie, bo Jezus nie jest w sposób cielesny obecny ze swoimi uczniami. Takie zachwianie wiary przeżywa każdy chrześcijanin odczuwający nieobecność Jezusa w swoim życiu, zadający pytanie „Panie, gdzie jesteś?", które jest jakby echem pytania Piotra „Panie, dokąd idziesz?". W obu tych pytaniach obecne jest przerażenie z powodu nieobecności Jezusa. Przerażenie, które można przezwyciężyć tylko wiarą. Wiara ta jest potrzebna, żeby zrozumieć i przyjąć Jezusową drogę. Piotr (13,33-36), Tomasz (14,5-6) oraz Filip (14,8-10), wykazali się niezrozumieniem, niedojrzałością wiary. Jezus wzywa ucznia do wiary mówiąc, iż tylko przez Niego można dojść do Ojca i że Jego odejście, Jego śmierć jest potrzebna, żeby dojść do Ojca. Uczeń Jezusa przeżywa w ten sposób transformację swojej wiary w wiarę dojrzałą, nie tylko zdolną uwierzyć w Jezusa ze względu na Jego dzieła (14,11), lecz zdolną czynić nawet większe dzieła niż te, których dokonywał Jezus (14,12).

Ten etap dojrzewania ucznia cechuje się akceptacją Jezusowych przykazań. Zachowywanie Jezusowych przykazań naturalnie towarzyszy wierze[289]. Znamienne jest, iż uczeń nie jest osierocony (14,18), lecz ma możliwość przeżywania obecności Jezusa poprzez Parakleta (14,17). Ta obecność Parakleta w uczniu jest bardzo aktywna, doprowadza do przypominania i pogłębiania słów Jezusa (14,25). Każdy chrześcijanin, który przeżył takie przyjście Ducha Świętego, ma doświadczenie z takim właśnie Jego działaniem, kiedy słowo Boże, słowo Jezusa ożywia się, prowadzi do objawienia Jezusa w życiu ucznia (14,21), prowadzi do takiej jedności z Synem i Ojcem, iż uczeń już nie pyta o cel drogi Jezusa (por. 14,8), lecz tylko oddaje się w wierze i w za-

[288] Zob. tamże, s. 429.

[289] Zob. F.F. Segovia, *The Structure, Tendenz, and Sitz im Leben of John 13:31 – 14:31*, s. 485. Zob również: Tenże, *Love relationship in the Johannine Tradition: Ἀγάπη / Ἀγαπᾶν in 1 John and the Fourth Gospel*, Chico 1982, s. 146-149.

ufaniu Jezusowi. Dojrzała wiara bowiem daje pewność, iż w Jezusie człowiek dojdzie do celu, do Ojca (14,6).

Druga Mowa pożegnalna (15,1-16,4a) odbija historyczną sytuację prześladowania chrześcijan i wyrzucenia ich z Synagogi (16,2). Uczeń Jezusa w procesie swojego dojrzewania również napotyka na nieprzyjaźń otaczającego go świata. Przynależność do Jezusa – przedstawiona poprzez metaforę trwania latorośli w krzewie winnym – wymaga odwagi uczestniczenia w całym losie Jezusa, w miłości Jezusa (15,9), która często wymaga ofiary (15,13), jak również w Jezusowym cierpieniu (15,18n). Bycie uczniem Jezusa oznacza konieczność bycia mężnym i wymaga sprzeciwiania się grzechowi świata, który został zdemaskowany przez Jezusa (15,22-24), choć dla ucznia to może oznaczać, iż świat go będzie nienawidził, i że nawet będzie musiał poprzecinać dotychczasowe więzi. Taką sytuację przeżywali chrześcijanie, gdy zostali wyrzuceni z Synagogi. We wspólnocie Synagogi wyrośli, w niej żyli, w niej dojrzewała ich wiara. Bycie uczniem Jezusa dla nich jednak oznaczało nowe określenie ich tożsamości, uświadomienie, iż już nie razem z Synagogą tworzą winnicę Pańską, lecz Jezus jest tym prawdziwym Krzewem Winnym (15,1n), w którym powinni przynosić owoc. Chrześcijanin w ten sposób musi określić swoją tożsamość. Tożsamość bycia uczniem Jezusa oznacza przynależność do Jezusa, który go wybrał (15,16). Bardzo ważną rolę na tym etapie ma dla ucznia słowo Jezusa, poprzez które Ojciec oczyszcza ucznia[290] i dzięki czemu może on nadal trwać w Jezusie (15,3).

Trzecia Mowa pożegnalna (16,4b-33), która opisuje umacnianie wiary wspólnoty w sytuacji przeżywania alienacji wobec świata, opisuje również stan ucznia, który już wprost nie napotyka na nienawiść świata, lecz czuje się w nim samotny, jakby zagubiony (16,6). W tym momencie właśnie dla niego konieczna jest obecność Ducha Świętego (16,7). Duch Święty odkryje mu prawdę o „świecie", o tym, iż Chrystus, a nie świat pełen grzechu, jest sprawiedliwy (16,8). Duch Święty poprowadzi go w pełni Prawdy (16,13). Dla chrześcijanina jest to pogłębiający się proces poznawania Chrystusa. Jest to trudny proces, podczas którego może się wydawać, iż wszystko jest utracone i świat wygrywa. To jest bardzo częste poczucie, bliskie rezygnacji. Proces ten przeżywany z pomocą Parakleta jest jednak drogą do radości (16,20-22), która źródło ma w poznaniu, iż Chrystus zwyciężył świat (16,33), i że swojemu uczniowi daje taką samą możliwość zwyciężenia świata poprzez wiarę (1 J 5,4-5).

* * *

[290] Thomas L. Brodie (*The Gospel According to John*, s. 430-431) rozróżnia trzy rodzaje Bożej działalności przedstawiome w J 13-17, poprzez które Bóg prowadzi człowieka do duchownej dojrzałości: „cleansing (chap. 13), purifying (chap. 15), and sanctifying (chap. 17)".

Doświadczenia życiowe wspólnoty przeżywane w świetle wiary przetransformowane zostały w trzech różnych wersjach Mów pożegnalnych. Przeżywanie nieobecności Jezusa, ekskomunika synagogalna oraz przeżywanie alienacji odzwierciedlają różne okresy życia wspólnoty Ewangelii. Rozwój duchowy wspólnoty, dokonujący się poprzez te doświadczenia, jest również odbiciem lustrzanym rozwoju duchowego pojedynczego ucznia Jezusa przeżywającego własną historię wiary w Jezusa. Czytelnik Ewangelii, „kroczący drogą dyskursu", w ten sposób zaproszony zostaje do tworzenia swojej historii ucznia Jezusowego w kontekście Ewangelii i kontekście wspólnoty. Realne przeżycie wspólnoty w ten sposób urzeczywistnia się ponownie w osobie współczesnego czytelnika.

Rozdział II

Uczeń w sytuacji odejścia Chrystusa (J 13,31 – 14,31)

Po przeprowadzeniu badań związanych z problematyką literacko-historyczną hymnu, dokonana zostanie analiza egzegetyczna pierwszej części Mowy pożegnalnej, tj. J 14,1-31, poprzedzonej tekstem o charakterze wprowadzenia J 13,31-38. Tekst 14,1-31 (względnie J 13,31 – 14,31) nie stanowi tylko części tekstu Mowy pożegnalnej (J 13,31 – 16,33), ale jest samodzielną jednostką literacką. Ze względu na stosowaną obecnie terminologię, w której określenie „Mowa pożegnalna" używane jest na oznaczenie całego tekstu J 13,31 – 16,33 (względnie J 13-17), aby podkreślić zwartość i przemyślaną kompozycję tego tekstu, w niniejszej rozprawie na oznaczenie tekstu J 14,1-31 zostanie zastosowane powszechnie używane określenie „pierwsza Mowa pożegnalna"[1].

Tematem tego tekstu jest odejście Jezusa, koniec Jego ziemskiej działalności i wpływ tego odejścia na egzystencję ucznia. Punktem wyjścia dla analizy egzegetycznej będzie przeprowadzenie krytyki tekstu, jego przetłumaczenie na język polski oraz ustalenie jego wewnętrznej struktury literackiej. Następnie, zgodnie z wewnętrzną strukturą mowy, zostanie przeprowadzona analiza egzegetyczna. Najpierw zostanie omówiony *prolog* Mowy – tekst J 31,31-38, następnie wiersze wprowadzające (14,1-3) oraz kolejno: wiersze 4-14 tworzące pierwszą połowę centralnej części Mowy; wiersze 15-27ab tworzące drugą połowę centralnej części mowy, po której następuje konkluzja mowy (w. 27c-31).

1. Ustalenie i tłumaczenie tekstu J 13,31 – 14,31

Krytyka tekstu perykopy jest pierwszym krokiem w kierunku odkrycia jej orędzia; dla egzegezy jest więc nieodzownym punktem wyjścia. Krytycz-

[1] Por. np. J. Beutler, *Habt keine Angst: Die erste johanneische Abschiedsrede (Joh 14)*, [Stuttgarter Bibelstudien 116], Stuttgart 1984.

na analiza brzmienia tekstu, i w ten sposób próba zbliżenia się do autografu, będzie początkiem wszystkich trzech kolejnych egzegetycznych rozdziałów.

Przeprowadzenie krytyki tekstu jest podporządkowane głównemu celowi pracy – interpretacji tekstu. Dlatego więc zostaną omówione tylko te warianty tekstu, które istotnie wpływają na interpretację tekstu, lub te, które są ciekawe dla interpretacji tekstu od strony leksykalnej, składniowej lub historycznej. Za podstawę zostało wybrane, dziś między egzegetami powszechnie używane, krytyczne wydanie *The Greek New Testament*[2], jego czwarta edycja. Dalsze krytyczne wydania Nowego Testamentu, a między nimi głównie *Nestle-Aland*[3] oraz klasyczne dzieło *Tischendorfa*[4] będą nam służyły do konsultacji.

1.1. Krytyka tekstu J 13,31 – 14,31

Przed przystąpieniem do badań związanych z krytyką tekstu Mów pożegnalnych 13,31-16,33, a w tym przypadku konkretnie 13,31-14,31, stosowne wydaje się przedstawienie ogólnej sytuacji badań nad tekstem Czwartej Ewangelii, zwłaszcza nad starożytnymi świadkami tekstu.

Tradycja chrześcijańska przekazała tekst Czwartej Ewangelii bardzo starannie, o czym świadczą liczne i dawne świadectwa rękopisowe. Chyba najbardziej znany papirus P^{52}, uważany za najstarszego świadka tekstowego Nowego Testamentu (koło roku 125), jest bardzo bliski powstaniu Ewangelii. Z powodu jego cząstkowości (zawiera tylko J 18,31-33; 37-38) nie wnosi wiele wiedzy do prób ustalania tekstu. Do chwili opublikowania papirusów Bodmer P^{66} i P^{75} zawierających większą część Czwartej Ewangelii, krytyka tekstu opierała się zwłaszcza na analizie wielkich kodeksów pergaminowych. Według zwykłej klasyfikacji do najbardziej cenionej grupy aleksandryjskiej (egipskiej) rodziny zalicza się kodeksy B, א (od 8 rozdz.; do 8 rozdz. zawiera tekst Zachodni), C, L, T, W, D, Y. Wieland Willker[5] uważa kodeks Watykański (razem z kodeksami T i 083) za najlepiej zachowanego świadka tekstu Ewangelii.

Bardzo ważnym dla krytyki tekstu Ewangelii – w tym oczywiście również dla krytyki tekstu Mów pożegnalnych – było odkrycie i opublikowanie papirusów P^{66} i P^{75}. Choć są różnej jakości – P^{66} jest uważany za niedo-

---

[2] B. Aland, C. Martini, B. Metzger (Hrsg.), *The Greek New Testament*, Stuttgart 1994^4.

[3] E. Nestle, K. Aland (Hrsg.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 1993^{27}.

[4] K. Tischendorf, *Novum Testamentu Graece*. Ed. 8, Vol. I, Leipzig 1869.

[5] Zob. W. Willker, *A Textual Commentary on the Greek Gospels: Vol. 4 John*, Bremen 2006^4, s. 2.

kładną kopię[6] – wniosły dużo światła do badań nad tekstem. Papirus P^{66} zawiera rozdziały 1-14 oraz fragmenty z rozdziałów 15; 16; 19; 20,25-21,9[7]. Papirus P^{75} zawiera rozdz. 1-12 oraz fragmenty z rozdz. 13; dalej 14,9-30; 15,7n[8]. Ostatni papirus wydaje się być starszy (P^{66} koło roku 200; P^{75} koło roku 175).

Znaczące jest w przypadku P^{75} pokrewieństwo z kodeksem Watykańskim[9], co znaczy, iż dysponujemy bardzo dobrym i starym świadkiem tekstu, zaliczanym do rodziny aleksandryjskiej. Oba te papirusy dowiodły, iż już przed rokiem 200 tekst aleksandryjski był bardzo rozpowszechniony i przynajmniej równouprawniony z zachodnim[10].

Odnośnie tekstu 13,31-14,31 Rudolf Schnackenburg do najbardziej znaczących wariantów tekstu Czwartej Ewangelii zalicza warianty zawarte w wierszach 13,32; 14,2.7.17[11].

J 13,32: Wiersz ten jest zdaniem złożonym kontynuującym myśl wiersza poprzedniego. Rękopisy zawierają jednak różną budowę zdania. Zasadniczo chodzi o pytanie, czy wiersz 32 rozpoczyna się od εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ, czy dopiero od następnego stwierdzenia καὶ ὁ θεὸς δοξάσει αὐτόν. Od rozstrzygnięcia tej kwestii zależy, czy zdanie będzie współrzędnie złożone czy podrzędnie złożone o konstrukcji zdania warunkowego. Krótsza wersja ma lepsze poparcie zewnętrzne. Jest zawarta w kodeksie papirusowym z II wieku Bodmer II (P^{66}), w kodeksach majuskułowych, mianowicie w kodeksie Synajskim (przed poprawką), kodeksie Watykańskim, Palimpseście Efrema, w kodeksie Bezy, Królewskim oraz Waszyngtońskim. Rękopisy te zasadniczo reprezentują aleksandryjską recenzję tekstu[12], która jest w świecie naukowym krytyki tekstu uważana za najlepszy i najbardziej wiarygodny tekst w zachowywaniu oryginalnego brzmienia. Poza tym, wersja ta jest poświadczona w kodeksie minuskułowym 579, który jest również dobrym reprezentantem recenzji aleksandryjskiej, oprócz tego w kolejnych kodeksach minu-

[6] Prawdopodobnie kopista używał dwóch rodzajów tekstu – zachodniego i aleksandryjskiego – z których wybierał według swojej oceny. Późniejsze korektury były poczynione natomiast w kierunku harmonizacji z tekstem aleksandryjskim. Zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, [HThK IV] Bd. 1, Freiburg 1965, s. 157-158.

[7] *Papyrus Bodmer II*, *Evangile de Jean, chap. 1-14*, wyd. V. Martin, Geneve 1956.

[8] *Papyrus Bodmer XV, Evangile de Jean, chap. 1-15,* Geneve 1961. W następnych latach ukazywały się uzupełnienia i sprecyzowania obu papirusów.

[9] Por. C.L. Porter, *Papyrus Bodmer XV (P 75) and the Text of Codex Vaticanus*, JBL 81 (1962), s. 362-376.

[10] Por. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, [PSNT IV], Poznań–Warszawa 1975, s. 72.

[11] Zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 1, s. 166.

[12] Oprócz kodeksu Bezy, który należy do recenzji Zachodniej, w przypadku Czwartej Ewangelii cieszącej się osobistym zainteresowaniem badaczy.

skułowych 1 oraz 1071, w lekcjonarzach *l* 76, *l 253, l 751*, *l* 866, *l 1078*, jak również w niektórych rękopisach tłumaczenia starołacińskiego oraz w niektórych tłumaczeniach syryjskich i koptyjskich. Lekcja ta mieści się również w pismach Ojców Kościoła: Cyryla, Tertuliana, Ambrożego. U Augustyna oraz u Pseudo-Vigiliusza znajduje się ten wiersz dwukrotnie, raz jest w wersji krótszej i raz w dłuższej.

Dłuższa lekcja jest także poświadczona poprzez dużą ilość świadków. Mieści się w Kodeksie Synajskim (po drugiej poprawce), w kodeksie Aleksandryjskim, który razem z kodeksem Ψ oraz kodeksami E, F, G, H reprezentuje recenzję bizantyjskią. Tekst tej recenzji zasadniczo zawiera omawianą lekcję. Występuje ona również w Palimpseście Efrema po drugiej poprawce, oraz w kolejnych kodeksach uncjalnych recenzji cezarejskiej Δ, Θ, 0233. Do tej rodziny należą również kodeksy minuskułowe 565 oraz 700, które potwierdzają tę lekcję. Poświadczona jest również poprzez rodzinę małoliterowych kodeksów f^{13} oraz wielką liczbę innych kodeksów minuskułowych, niektóre rękopisy tłumaczenia starołacińskiego, Pesitta, koptyjskie tłumaczenie (wersja sahidicka, oraz protobohairycka) oraz inne starożytne tłumaczenia łącznie z Vulgatą. Tę lekcję potwierdzają w swoich dziełach ojcowie Kościoła: Orygenes, Hilary, Pseudo-Pryscylian. Obie lekcje poświadcza wielka ilość rękopisów. Jednak ranga recenzji aleksandryjskiej oraz wiek rękopisów argumentują na korzyść lekcji krótszej, która była w przeszłości prawie powszechnie przyjmowana[13].

Należy mimo wszystko jeszcze rozważyć argumenty wewnętrzne. Dłuższa lekcja doskonale pasuje do myślenia Janowego i wyraża logiczny związek pomiędzy wcześniejszym i następnym zdaniem. Cała myśl wierszy 31-32 jest wówczas przedstawiona w znakomitym paralelizmie. Opuszczenie εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ mogło być spowodowane przeoczeniem ze względu na homoioteleuton (ἐν αὐτῷ... ἐν αὐτῷ)[14]. Kopista mógł opuścić tę wypowiedź także dlatego, iż ją postrzegał jako myśl zbędną, lub też z powodu podejrzenia, iż zawiera nieprawowierną myśl subordynacji. Różnorodność rękopisów pod względem typu tekstu sugeruje, iż chodzi tutaj o opuszczenie zamierzone.

Argumenty zewnętrzne przemawiają więc za lekcją krótszą, jednakże argumenty wewnętrzne sugerują, iż lekcja dłuższa jest bliższa pierwotnemu brzmieniu tekstu. Mistrz krytyki tekstu B. Metzger nazywa ten przypadek dylematem[15]. Idąc jednak za jego sugestiami oraz biorąc pod uwagę współ-

[13] Zob. np. C.K. Barret, *The Gospel according st. John*, s. 450.

[14] Raymond Brown (*The Gospel according to John*, vol. 2, s. 606) skłania się ku temu wytłumaczeniu i stwierdza: „It is easier to explain why it may have been lost than why it would have been added".

[15] Zob. B. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament. Second Edition. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (Fourth Revised Edition)*, Stuttgart 1994, s. 206.

czesne krytyczne wydania Nowego Testamentu przyjmujemy lekcję dłuższą, która oddaje sposób myślenia i wyrażania się autora Czwartej Ewangelii.

J 14,2: W wierszu drugim 14 rozdziału niektóre rękopisy opuszczają spójnik ὅτι. Jego obecność decyduje o charakterze połączenia zdań. Jeśli wariant z ὅτι przyjmiemy jako lekcję pierwotną, wówczas zdanie εἶπον ἄν ὑμῖν jest zdaniem wprowadzającym. Następne zaś zdanie jest wypowiedzią mowy zależnej – lub niezależnej, jeżeli będziemy traktowali ὅτι w funkcji dwukropka – ściśle połączonej z poprzednią wypowiedzią. Brak spójnika natomiast powoduje, iż zdanie πορεύομαι ἑτοιμάσαι τόπον ὑμῖν można interpretować jako zdanie składniowo niezależne od zdania poprzedniego.

Spójnik ten zawierają rękopisy: papirus P[66] po poprawce, kodeksy majuskułowe א, A, B, D, L, W, Ψ, Palimpsest Efrema przed poprawką, rodzina rękopisów minuskułowych *f*[13], rękopisy minuskułowe 33, 565, 579, 892, 1071, lekcjonarze, większość tłumaczeń starożytnych, oraz niektórzy Ojcowie kościoła.

Spójnik jest zaś ominięty w następnych rękopisach: w papirusie P[66] (lekcja nepewna), w palimpseście Efrema po drugiej poprawce, w kodeksach majuskułowych Δ, Θ, 0233, w rodzinie rękopisów *f*[1] (wydawcy *The Greek New Testament* sugerują, iż w przypadku kodeksu 1 ominięcie mogło być spowodowane poprzez homoioteleuton), w rękopisach małoliterowych 28, 157, 180, 205, 597, 700 i in. Lekcję tę potwierdza również tekst *koine*, lekcjonarze tłumaczenia starołacińskiego oraz niektórzy Ojcowie Kościoła.

Świadkowie zewnętrzni zdecydowanie przemawiają na korzyść obecności spójnika. B. Metzger[16] stwierdza, iż ominięcie go mogło być spowodowane traktowaniem go właśnie jako „dwukropka", w której to funkcji często był opuszczany. Na podstawie tych argumentów przyjmujemy lekcję z spójnikiem ὅτι.

J 14,7: Pierwsze zdanie tego wiersza, które zawiera różnorakie lekcje, jest zdaniem warunkowym, w którego *protasis* i *apodosis* znajduje się czasownik γινώσκω, lub w niektórych manuskryptach czasownik οἶδα. Rękopisy zawierają różne formy tego czasownika, co powoduje, iż zdanie warunkowe jest albo typu *realitatis* albo *irrealitatis*.[17] Zasadniczo można odczytać trzy różne brzmienia tego wiersza zawarte w manuskryptach[18]:

1) εἰ ἐγνώκατέ με καὶ τὸν πατέρα μου γνώσεσθε
2) εἰ ἐγνώκειτέ με καὶ τὸν πατέρα μου ἐγνώκειτε ἄν
3) εἰ ἐγνώκειτέ με καὶ τὸν πατέρα μου ἄν ᾔδειτε

[16] Tamże, s. 206.

[17] C.K. Barret, *The Gospel according st. John*, s. 458-459.

[18] Szczegółowo wszystkie możliwe warianty tekstu zawarte w poszczególnych rękopisach przedstawia R. Schnackenburg, *Johannes 14:7*, In: *Studies in New Testament Language and Text. Essays in Honour of G. D. Kilpatrick*. ed. by J.K. Elliot, Leiden 1976, s. 346.

Pierwsze brzmienie jest poparte starożytnym papirusem P[66], kodeksem Synajskim[19] oraz kodeksem Bezy przed poprawką. Ostatnie dwa kodeksy zawierają małą zmianę sufiksu με na zaimek ἐμέ. Poza tym czasownik w *protasis* w formie ἐγνώκατε zawierają takie rękopisy jak 579, *l* 524 (w jednym z dwóch przypadków), rękopisy tłumaczenia starołacińskiego, tłumaczenie armeńskie, gruzińskie. Apodosis z γνώσεσθε znajduje się również w kodeksie Waszyngtońskim, w kodeksie minuskułowym 579[20], w kilku rękopisach tłumaczenia starołacińskiego, koptyjskiego, armeńskiego, oraz gruzińskiego.

Wariant drugi jest poświadczony poprzez kodeks Aleksandryjski (brak sufiksu με), Palimpsest Efrema, rodzinę kodeksów minuskułowych *f*[13], kodeksy minuskułowe 28, 157, 180, 597 oraz liczne inne. Lekcję tę zawiera również tekst *koine*. Z innych świadków należy wspomnieć tłumaczenie starocerkiewno-słowiańskie oraz tłumaczenia kilku Ojców Kościoła, między nimi Chryzostoma, Ireneusza oraz Theodoreta.

Wariant trzeci z ἄν ᾔδειτε w *apodosis* zawiera kodeks Watykański, Palimpsest Efrema przed poprawką, kodeks Królewski oraz dalsze kodeksy uncjalne Q, N, X, Ψ, rodzina kodeksów minuskułowych *f*[1], kodeksy małoliterowe 22, 33 oraz 565.

Wszystkie trzy lekcje mają poważnych świadków pochodzących z różnych recenzji tekstu. Niezbędne zatem wydaje się rozważenie argumentów wewnętrznych. Bliską paralelą tego zdania, która mogła wywrzeć wpływ na rozumienie omawianego wiersza przez kopistów, jest 8,19. W tym wierszu Jezus napiętnuje ignorancję Żydów. Nie znają Ojca, ponieważ nie znają Jezusa. Jest możliwe, iż kopista widział w tym zarzucie adresowanym do Żydów paralelę do wypowiedzi J 14,7, którą rozumiał jako podobny zarzut, teraz jednak adresowany do uczniów, na co mógłby wskazywać dialog Jezusa z Filipem zawarty w kolejnych wierszach. Takie rozumienie tekstu mogło kopistę skłonić do harmonizacji wiersza 14,7 z 8,19. Wskazywałaby na to identyczna forma czasownika w *apodosis* ἄν ᾔδειτε. Ponieważ zaś 8,19 jest lekcją pewną, możemy przypuszczać, iż lekcja ἄν ᾔδειτε w 14,7 jest harmonizacją[21]. W możliwość harmonizacji, choć nie możemy tutaj mówić o pewności, wpisuje się również lekcja ἐγνώκειτε ἄν.

Rudolf Schnackenburg[22] wskazuje również na kontekst jako swego rodzaju argument. Pisze, iż zdanie zawierające ἐγνώκειτε ἄν ma wartość zda-

---

[19] Zgodnosć Papirusu P[66] z kodeksem Synajskim jest bardzo charakterystyczna dla tekstu Czwartej Ewangelii, por: H. Zimmerman, *Papyrus Bodmer II und seine Bedeutung für die Textgeschichte des Johannes-Evangelium*, BZ 2 (1958), s. 227-229.

[20] Kodeks ten zawiera jednak formę gramatycznie niepoprawną ἐγνώσεσθε, która wyraźnie jest pomyłką kopisty.

[21] Zob. B. Metzger, *Textual Commentary*, s. 207. Oraz C.K. Barret, *The Gospel according st. John*, s. 459.

[22] Zob. R. Schnackenburg, *Johannes 14:7*, s. 348-351.

nia *irrealis* i znaczenie wyrzutu Jezusa uczniom, co jednak nie harmonizuje z okalającymi go zdaniami[23].

Te właśnie argumenty przemawiają za lekcją, która jest obecnie przyjęta w *The Greek New Testament* oraz 27 wydaniu Nestle-Alanda i jest podstawą badań w niniejszej pracy.

J 14,11: Rękopisy A, B, D, Q, Y, 0141, *f*[1], *f*[13], 28, 157, 180, 205 i inne, dołączają do czasownika πιστεύετε znajdującego się na końcu zdania zaimek osobowy μοί. Choć wariant ten jest solidnie poświadczony, jednoznacznie jednak jest wynikiem harmonizacji z początkiem tego wiersza[24]. Poza tym proste brzmienie πιστεύετε poświadczone jest bardzo starymi rękopisami, wspomnieć należy P[66.75], א, D, L, W, 33.

J 14,14: Wiersza tego dotyczą dwa problemy tekstowe:

I) Niektóre rękopisy omijają cały wiersz 14[25] – *f*[1], 157, 565, lekcjonarze 76, 211, 1074, oraz tłumaczenia it[b], vg[ms], syr, arm, geo. Jest zbyt mało dowodów aby przyjąć go jako pierwotny. Kopiści mogli go opuścić albo dlatego, że go uważali za zbędne powtórzenie tekstu zawartego w wierszu 13[26], albo z powodu przeoczenia kopisty, który z ἐάν, którym się rozpoczyna w. 14, przeskoczył wzrokiem na identycznie rozpoczynający się wiersz 15[27].

II) Kodeks Aleksandryjski, kodeksy D, L, Y, 180, 587, 1071, itd. opuszczają enklitykę me po czasowniku αἰτήσητε. Obecność enklityki jest jednak bardzo dobrze poświadczona – P[66], a, B, W, D, Q, *f*[13], 28, 33, itd. Jej opuszczenie można wytłumaczyć poprzez próbę harmonizacji z w. 13, jak również z w. 16,23[28]. Dla kopisty słowa „αἰτήσητέ με ἐν τῷ ὀνόματί μου" mogły brzmieć dziwacznie i dlatego starał się ulepszyć styl[29].

[23] Zdaniem niemieckiego egzegety (R. Schnackenburg, *Johannes 14:7*, s. 355) zmiana tekstu była zamierzona i kopista właśnie chciał podkreślić brak rozumienia uczniów. „Der frühe Übergang von Lesart B zu Lesart A läßt sich auf Reflexion zurückführen Die Verständnislosigkeit des Simon-Petrus und besonders des Tomas sowie die nachfolgende Zurechtweisung des Philippus konnten nachdenkliche Abschreiber leicht veranlassen, auch in Joh 14:7 einen Vorwurf Jesu an seine Jünger zu erblicken".

[24] Zob. B. Metzger, *Textual Commentary*, s. 207.

[25] Inne rękopisy opuszczają wiersz 14 razem z siedmioma ostatnimi słowami w. 13. Opuszczenie to, jak sugeruje krytyczne wydanie *The Greek New Testament*, jest skutkiem *homoioteleutonu*.

[26] Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 622. Zdaniem Joachima Beckera (*Die Abschiedsreden im Johannesevangelium*, ZNW 61 (1970), s. 225) wiersz 14 jest tylko skróconą wersją w. 13, bez poważniejszej funkcji w tekście. Klarowny 13 werset jego zdaniem nie potrzebuje żadnego powtórzenia, a więc wiersz 14 uważa za „störend und überflüssig".

[27] Zob. B. Metzger, *Textual Commentary*, s. 208.

[28] Potwierdzeniem tego może być zamiana με na τόν πατέρα w 249 i 397.

[29] B. Metzger, *Textual Commentary*, s. 208.

J 14,15: W wierszu tym wydania krytyczne proponują trzy różne formy czasownika τηρέω:

a) τηρήσετε
b) τηρήσητε
c) τηρήσατε.

Ad a) Czasownik w czasie przyszłym τηρήσετε zawarty jest w kodeksie Watykańskim, Królewskim, kodeksie Ψ, kodeksach minuskułowych 1010, 1071, w jednej lekcji lekcjonarza *l 253* oraz *l 387*, w tłumaczeniach koptyjskich, w 2 rewizji tłumaczenia gruzińskiego, oraz w dziełach wielu Ojców Kościoła.

Ad b) Czasownik w formie *coniunctivi aoristi* τηρήσητε znajduje się w papirusie P^{66}, w kodeksie Synajskim, kodeksach uncjalnych 060, 0141, w kodeksach małoliterowych 33 i 579. Lekcja ta poświadczona jest również poprzez lekcjonarze, tłumaczenie ormiańskie, rewizję 1 tłumaczenia gruzińskiego, oraz ojca Cyryla.

Ad c) Imperatyw τηρήσατε poświadczają kodeksy A, D, W, Δ, Θ, rodziny kodeksów minuskułowych f^1, f^{13}, wielka ilość małoliterowych kodeksów. Lekcja ta zawarta jest w tekście *koine*, w lekcjonarzach tłumaczenia starołacińskiego, Vulgacie, tłumaczeniach staro-cerkiewno-słowiańskich oraz w wielu tłumaczeniach greckich i łacińskich Ojców Kościoła.

Każda z tych trzech lekcji jest bardzo dobrze poświadczona, dlatego nie można zdecydować tylko na podstawie argumentów zewnętrznych. Wydawcy *The Greek New Testament*[30] wybrali lekcję τηρήσετε, która lepiej pasuje do kontekstu, ponieważ następny czasownik ἐρωτάω (brzmienie tego czasownika jest pewne) występuje również w czasie przyszłym. W ten sposób w tekście otrzymujemy płynny ciąg narracji[31].

J 14,17: Świadki tekstu zawierają trzy warianty czasu czasowników me,nw i eivmi, odnoszących się do Parakleta:

a) μένει... ἔσται;
b) μενεῖ... ἔσται;
c) μένει... ἔστιν;

Ad a) Czasownik μένει w czasie teraźniejszym zawarty jest w papirusie P^{66} po poprawce, oraz w P^{75} (lekcja niepewna), w kodeksach uncjalnych א, A, D (po pierwszej poprawce), E, L, Q, D. Lekcja μένει... ἔσται poza tym znajduje się w kodeksach uncjalnych Θ, Ψ, 0141, w rodzinie kodeksów minuskułowych f^{13}, w sporej liczbie kodeksów małoliterowych oraz w tekście *koine*.

Ad b) Oba czasowniki w czasie przyszłym poświadczone są poprzez kodeks *aur* starołacińskiego tłumaczenia, tłumaczenie Wulgaty, tłumaczenie Sahidyckie, Protobohairyckie, Sub-achmimickie oraz po części w dziele

[30] Zob. tamże, s. 208. Por. również C.K. Barret, *The Gospel according st. John*, s. 461.

[31] Przeciwnego zdania jest Raymond Brown (*The Gospel according to John*, vol. 2, s. 606) przyjmujący lekcję b, to jest czasownik w *coniuctivi aoristi*.

św. Augustyna. Ten wariant w porównaniu z wariantami b, c jest wyraźnie odosobniony[32].

Ad c) Czasowniki w czasie teraźniejszym zawarte są w papirusie P[66] (lekcja niepewna) kodeksach B, D (lekcja niepewna), W (μένει) oraz w kodeksach minuskułowych 1, 565, 597, w lekcjonarzu *l* 253 oraz w niektórych kodeksach tłumaczenia starołacińskiego. Brzmienie to poświadczają również nieliczne rękopisy Wulgaty. Lekcję tę preferowali zwłaszcza egzegeci z pierwszej połowy XX wieku[33]. Według tych egzegetów te dwa czasowniki odnoszą się do wspólnoty Kościoła (παρ' ὑμῖν μένει) oraz do jej poszczególnych członków (ἐν ὑμῖν ἔστιν)[34]. Czas teraźniejszy obu czasowników traktują jako proleptyczny[35].

Różne formy czasowników w poszczególnych rękopisach są prawdopodobnie wynikiem świadomego zabiegu kopisty. W ten sposób kopista mógł wprowadzić czas *futurum* ἔσται, żeby bardziej podkreślić proleptyczny charakter czasowników[36] i wskazać na przyszłe wydarzenie przyjścia Parakleta. Lekcja w *praesens* zaś mogła powstać jako próba harmonizacji trudnej do wytłumaczenia rozbieżności czasowej czasowników. Skłaniamy się do tej ostatniej hipotezy. Za przyjęciem lekcji μένει... ἔσται przemawia ilość i jakość świadków tekstu[37].

Lekcję tę popierają również argumenty teologiczne. Lekcja μένει... ἔσται bowiem doskonale harmonizuje z myślą teologiczną Czwartej Ewangelii. Słowa παρ' ὑμῖν μένει, stanowiące pierwszą połowę wyrażenia, dokładnie odpowiadają myśli Ewangelii o Duchu przebywającym wśród uczniów poprzez Jezusa (zob. 1,32) oraz poprzez Ducha tchnące słowa Jezusa, których uczniowie słuchają (zob. 6,63; por. 3,34)[38]. Druga część καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται natomiast zgadza się z koncepcją Ewangelii, według której zesłanie Ducha Świętego musiało być poprzedzone śmiercią i wywyższeniem Jezusa (zob.

---

[32] O jego nikłym znaczeniu dla krytyki tekstu świadczy również fakt, iż autorzy omawiając zagadnienie wariantów tekstu wiersza 14,17, ten wariant omijają. Por. J.E. Morgan-Wynne, *A Note on John 14,17b*, BZ 23 (1979), s. 93-94.

[33] Egzegetów, którzy wybierają tę lekcję jako oryginalną przedstawia w swoim artykule J.E. Morgan-Wynne, tamże, s. 93.

[34] C.K. Barret (*The Gospel according st. John*, s. 463) pisze: „Παρ' ὑμῖν, like μεθ' ὑμῖν (v. 16) suggests the presence of the Spirit in the Church, ἐν ὑμῖν his indwelling in the individual Christian".

[35] J.H. Bernard, *The Gospel According to St. John*, vol. II. [ICC], New York–Edinburgh 1929, s. 546: „the present tenses being used proleptically of the future". Zob. również: C.K. Barret, *The Gospel according st. John*, s. 463: „The presents anticipate the future gift".

[36] Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 640.

[37] Zob. B. Metzger, *Textual Commentary*, s. 208.

[38] „The Spirit remains alongside (παρ') of the disciples in the present (μένει) because Jesus is with them and they have heard the Spirit-endowed words of Jesus". J.E. Morgan-Wynne, *A Note on John 14,17b*, s. 96.

7,39; 16,7). Czas przyszły ἔσται wskazuje więc na czas popaschalny i ἐν ὑμῖν na nowy rodzaj relacji pomiędzy uczniami i Duchem, który nie był możliwy, póki Jezus nie został otoczony chwałą na krzyżu (zob. 12,23.24.32). Wariant, który oznaczyliśmy literą „a", doskonale zatem harmonizuje z myślą Czwartej Ewangelii. Dlatego uważamy, iż właśnie to brzmienie jest najprawdopodobniej brzmieniem oryginalnym[39].

J 14,22: Rękopisy w różny sposób identyfikują postać Jezusowego współrozmówcy Judy. Świadki zawierają następujące warianty:

a) Ἰοὐδας, οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης;
b) Ἰοὐδας Ἰσκαριώτης;
c) Ἰοὐδας, οὐχ ὁ ἀπὸ Καριώτου;
d) Ἰοὐδας ὁ Κανανίτες;
e) Θωμᾶς;
f) Ἰοὐδας Θωμᾶς.

Lekcje te najczęściej poświadczone są poprzez niewielką ilość świadków, czasem jest tylko jeden. Tak to jest w przypadku lekcji c), d), e) i f). Ciekawa i nielogiczna jest lekcja b) poświadczona poprzez kodeksy tłumaczenia starołacińskiego, niektóre kodeksy Wulgaty oraz inne starożytne tłumaczenia. Najlepiej poświadczona jest lekcja Ἰοὐδας, οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης. Zawarta jest w papirusie P[66], papirusie P[75] (bez rodzajnika), najważniejszych i najstarszych kodeksach uncjalnych א, A, B, L, W, D, Y, Q, 0141, 0233, 0250, w rodzinach kodeksów minuskułowych Freera i Lakea oraz w innych licznych kodeksach minuskułowych. Brzmienie to poświadcza również tekst *koine* oraz lekcjonarze.

Ilość i jakość świadków przemawia za przyjęciem wariantu Ἰοὐδας, οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης.[40]

J 14,26: Użyty w sposób emfatyczny zaimek osobowy ἐγώ, zawarty w rękopisach B, L, 060, nie znajduje się w papirusie P[75], A, D, Y, Q, $f^{1.13}$, w tekście rękopisów rodziny *koine*.

Choć Bruce Metzger pisze o braku wewnętrznych argumentów[41] popierających obecność lub opuszczenie zaimka, istnieje jednak kilka wskaźników, które należy rozważyć. Konstrukcja z ἐγώ nie jest obca Czwartej Ewangelii (por. zwłaszcza 18,21), i jej opuszczenie mogłoby nastąpić z powodu traktowania tego zaimka jako zbędnego. Dodanie zaimka nie posiada wystarczającego wytłumaczenia. Argumenty te przemawiają za jego obecnością.

---

[39] W ten sposób uważa również J.E. Morgan-Wynne. Zob. tamże, s. 96.

[40] Jak swierdza Bruce Metzger (Tamże, s. 209) różne warianty są „interesting from the standpoint of later hagiographical tradition".

[41] Zob. B. Metzger, *Textual Commentary*, s. 208: „In the absence of any compelling intemal considerations...".

Musimy jednak przyznać, że ich siła jest osłabiona poprzez wagę świadków, w których zaimek ten się nie znajduje[42].

1.2. Tłumaczenie tekstu J 13,31 – 14,31

W świetle przeprowadzonej krytyki tekst J 13,31 – 14,31, który jest podstawą dla dalszych badań jest następujący:

Rozdział 13.

31. Kiedy więc wyszedł, rzekł Jezus: „Syn Człowieczy teraz został otoczony chwałą, a Bóg został otoczony chwałą w Nim.
32. Jeżeli Bóg został w Nim otoczony chwałą, to i Bóg w sobie samym otoczy Go chwałą i natychmiast otoczy Go chwałą.
33. Dzieci, jeszcze krótko jestem z wami. Będziecie mnie szukali, ale jak powiedziałem Żydom – dokąd ja idę, wy iść nie możecie – tak i wam mówię teraz.
34. Przykazanie nowe daję wam, żebyście się miłowali wzajemnie tak, jak Ja was umiłowałem, żebyście i wy tak miłowali się wzajemnie.
35. Po tym poznają wszyscy, że uczniami moimi jesteście, jeśli się będziecie wzajemnie miłowali.
36. Mówi do niego Szymon Piotr: „Panie, dokąd idziesz?" Odpowiedział mu Jezus: „Dokąd idę, nie możesz teraz (tam) iść za Mną, pójdziesz jednak za Mną później".
37. Mówi do niego Piotr: „Panie, dlaczego cię teraz nie mogę naśladować, życie moje za Ciebie oddam".
38. Odpowiada Jezus: „Życie swoje za mnie oddasz? Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci: Kogut nie zapieje, aż trzy razy wyprzesz się mnie".

Rozdział 14.

1. „Niech się nie trwoży serce wasze. Wierzcie w Boga i we mnie wierzcie.
2. W domu Ojca mego jest wiele mieszkań. Gdyby tak nie było, czyż mówiłbym wam, że idę przygotować wam miejsce?
3. A gdy odejdę i przygotuje wam miejsce, przyjdę ponownie i zabiorę was do siebie, abyście tam gdzie ja jestem i wy byli.
4. Znacie drogę dokąd idę".
5. Mówi do niego Tomasz: „Panie nie wiemy, dokąd idziesz, jak możemy znać drogę".
6. Mówi do niego Jezus: „Ja jestem drogą i prawdą i życiem, nikt nie idzie do Ojca, jeśli nie przeze mnie.

[42] Ten właśnie fakt wpłynął na decyzje edytorów współczesnych wydań krytycznych NT, którzy umieszczają zaimek w kwadratowych nawiasach.

7. Jeżeli mnie poznaliście, poznacie również mojego Ojca. Ale teraz już Go znacie, ponieważ oglądaliście Go".

8. Mówi do niego Filip: „Panie, pokaż nam Ojca, a to nam wystarczy".

9. Mówi do niego Jezus: „Tak długi czas jestem z wami i nie znasz mnie, Filipie? Ten, kto mnie widział, widział Ojca. Jakże mówisz: «Pokaż nam Ojca?»

10. Nie wierzysz, że ja (jestem) w Ojcu, a Ojciec we mnie jest? Słowa, które ja wam mówię, nie mówię od siebie, ale Ojciec, który trwa we mnie, dokonuje swoje dzieła.

11. Wierzcie Mi, że ja (jestem) w Ojcu, a Ojciec (jest) we mnie. Jeśli zaś nie, ze względu na dzieła wierzcie.

12. Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Kto wierzy we mnie, dzieła, które ja czynię, również on będzie dokonywał, a jeszcze większe będzie dokonywał, ponieważ ja idę do Ojca.

13. A o cokolwiek będziecie prosili w moim imieniu, to uczynię, żeby Ojciec został otoczony chwałą w Synu.

14. Jeśli mnie o coś poprosicie w imieniu moim, Ja to spełnię.

15. Jeżeli mnie miłujecie, przykazania moje będziecie przestrzegali.

16. A ja będę prosił Ojca a innego Parakleta wam da, aby z wami był na zawsze.

17. (On jest) Duch Prawdy, którego świat nie może otrzymać, ponieważ Go nie widzi, ani Go nie zna. Ale wy Go znacie, ponieważ u was przebywa i w was będzie.

18. Nie zostawię was sierotami. Przyjdę do was.

19. Jeszcze chwila, a świat już mnie nie będzie oglądał. Ale wy mnie widzicie, ponieważ ja żyję i wy żyć będziecie.

20. W owym dniu poznacie, że Ja (jestem) w Ojcu moim, a wy we Mnie i Ja w was.

21. Kto ma moje przykazania i zachowuje je, ten Mnie miłuje. Kto mnie miłuje, ten będzie umiłowany przez Ojca mego, a również ja go umiłuję i objawię mu siebie".

22. Mówi do niego Juda, ale nie Iskariota: „Panie, cóż się stało, że nam masz się objawić, a nie światu?"

23. Odpowiedział Jezus i powiedział do niego: „Jeśli Mnie ktoś miłuje, będzie zachowywał moje słowo, a Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego i mieszkanie u niego uczynimy.

24. Kto mnie nie miłuje, nie zachowuje słów moich. A słowo, które słyszycie, nie jest moim, ale tego, który mnie posłał, Ojca.

25. To wam powiedziałem, pozostając pośród was.

26. Paraklet zaś, Duch Święty, którego Ojciec pośle w imieniu moim, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co wam powiedziałem.

27. Pokój zostawiam wam, pokój mój daję wam. Nie tak jak daje świat, Ja wam daję. Niech się nie trwoży wasze serce, ani się nie lęka.

28. Słyszeliście, że wam powiedziałem: odchodzę i przyjdę znów do was. Gdybyście mnie miłowali, radowalibyście się, iż idę do Ojca, ponieważ Ojciec jest większy ode mnie.

29. A teraz wam powiedziałem, zanim się to stanie, abyście uwierzyli, kiedy się to stanie.

30. Już nie będę z wami wiele mówił, nadchodzi bowiem władca tego świata. Ale we mnie nie ma (on) niczego.

31. Ale, aby wiedział świat, że ja miłuję Ojca, i że tak czynię, jak mi Ojciec nakazał. Wstańcie, idźmy stąd!"

2. Struktura literacka pierwszej części Mowy pożegnalnej (J 13,31 – 14,31)

Ojciec Raymond Eduard Brown wypowiadając się na temat kompozycji pierwszej Mowy pożegnalnej sceptycznie konstatuje, iż jest ją „niełatwo dostrzec"[43]. Choć autorzy nie kwestionują koherentności 13,31 – 14,31 (lub przynajmniej 14 rozdz.)[44], niemniej jednak traktują tę perykopę jako zbiór mniejszych jednostek zjednoczonych raczej luźno wokół tematu Jezusowego odejścia[45]. Adolf Harnack charakteryzował Mowy pożegnalne w Czwartej Ewangelii jako „zbiornik" (*Sammelbecken*), w którym zostały zgromadzone Jezusowe rozmaite przemówienia[46].

Sądząc po wielkiej ilości różnorodnych propozycji dotyczących struktury pierwszej Mowy pożegnalnej mogłoby się wydawać, iż tekst ten w ogóle nie posiada jednoznacznej wewnętrznej organizacji. Perykopa ta bywa przez autorów dzielona na dwie, trzy, cztery, pięć, sześć, siedem, osiem, a nawet dziewięć części[47].

Rozpoczynając analizę struktury J 13,31 – 14,31 należy zgodnie z wyżej poczynionymi rozważaniami na temat wydzielenia i kompozycji Mowy pożegnalnej wyodrębnić tekst 13,31-38 jako samodzielną całość i zająć się

[43] R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 623.

[44] Jest znaczące, iż autorzy, którzy usiłując rozwiązać problemy związane z literacką kompozycją Mowy pożegnalnej J 13-17 w różny sposób przestawiają kolejność perykop, zachowują 14 rozdział w całości. Choć rozdział ten jest stawiany w różnych miejscach w Mowie pożegnalnej, to jednak autorzy traktują go jako zwartą jednostkę literacką.

[45] Por. D.B. Woll, *Johannine Christianity in Conflict: Authority, Rank and Succession in he First Farewell Discourse* [SBL DS 60], Chico 1981, s. 12.

[46] Zob. A. von Harnack, *Zur Textkritik und Christologie der Schriften des Johannes: Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse,* 1915, s. 551, nr 2. Cyt. za: G. Bornkamm, *Der Paraklet im Johannes-Evangelium*, w: *Geschichte und Glaube*, Bd. 3, München 1968, s. 86, nr 38.

[47] Obszerną listę dwudziestu pięciu różnych propozycji struktury literackiej J 14,1-31 przedstawia w swoim artykule F.F. Segovia, *The Structure, Tendenze, and Sitz im Leben of John 13,31-14,31*, JBL 104 (1985) 3, s. 477 (471-493).

bezpośrednio tekstem J 14,1-31. Wyjściem dla naszej analizy struktury literackiej 14 rozdziału będzie praca Jürgena Beckera *Die Abschiedsreden im Johannesevangelium*[48], która położyła fundamenty rzeczowym badaniom Mów pożegnalnych w drugiej połowie XX wieku i zainspirowała powstanie licznych dociekliwych prac nad tym tekstem[49]. Głównym walorem pracy Beckera jest to, iż badacz opiera się przede wszystkim na kryteriach literackich, na kardynalnych kluczach literackich tekstu znajdujących się w pierwszych trzech wierszach rozdziału. Wiersze 1-3, według Beckera, tworzą szkielet nie tylko struktury literackiej tekstu, lecz także jego znaczenia teologicznego.

Pierwszym kluczem jest wskazanie inkluzji wiersza 1 (μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία) z w. 27c (μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία)[50]. Jej funkcja spoczywa w wydzieleniu środkowej i głównej sekcji dyskursu w. 1-27ab oraz podsumowaniu dyskursu w. 27c-30[51].

Drugi klucz strukturalny, według Beckera, stanowią motywy odejścia (πορεύομαι) i ponownego przyjścia Jezusa (πάλιν ἔρχομαι) znajdujące się w wierszach 2-3. Jego zdaniem słowa te są „Offenbarungsworte der johanneischen Gemeindetradition"[52]. Zostały one przez autora tekstu ponownie podjęte i reinterpretowane w dwóch częściach (w. 4-17 i w. 18-27ab)[53]. Temat odejścia został rozwinięty w w. 4-17, a temat powrotu w wierszach 18-27ab[54]. Punktem granicznym jest wiersz 18 i wypowiedź ἔρχομαι πρὸς

[48] J. Becker, *Die Abschiedsreden im Johannesevangelium*, ZNW 61 (1970), s. 215-246.

[49] Bardzo pozytywną ocenę pracy można znaleźć w: F.F. Segovia, *The Structure, Tendenze, and Sitz im Leben of John 13,31-14,31*, s. 474. Oraz: R. Schnackenburg, *Das Anliegen der Abschiedsrede in Joh 14*, In: *Wort Gottes in der Zeit. Festschrift für Karl Hermann Schelkle zum 65. Geburtstag dargebracht von Kollegen, Freunden, Schülern,* hrgs. H. Feld, J. Nolte, Düsseldorf 1973, s. 95-96.

[50] Inkluzję tę zauważył już Charles Dodd (*The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, s. 403). Jego zdaniem rozdz. 14 jest „clamped together by the repeated use of this expresion".

[51] Zob. J. Becker, *Die Abschiedsreden im Johannesevangelium*, s. 220-221. Inni autorzy za wiersz demarkacyjny uważają w. 25, ze względu na konstrukcję ταῦτα λελάληκα ὑμῖν. Zob. między innymi: J.H. Bernard, *The Gospel According to St. John*, vol. II. [ICC], Edinburgh 1928, s. 522. G.M. Behler, *Les Paroles d'Adieux du Seigneur*, Paris 1960, s. 72. B. Lindars, *The Gospel of John*, Grand Rapids 1972, s. 483. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 652. R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 473. Inkluzja wierszy 1 i 27 jest jednak w tym przypadku mocniejszym argumentem.

[52] J. Becker, *Die Abschiedsreden im Johannesevangelium*, s. 221.

[53] „Damit ist 14,4-26 eine nach zwei Hauptthemen georgnete auslegung des dem Evangelisten aus der Gemeinde überkomenen Offenbarungswortes 14,2f". Tamże, s. 223. Innymi słowami wyraża tę samą myśl w swoim komentarzu: Tenże, *Das Evangelium nach Johannes*, 2. Bd., s. 551.

[54] Wiersze 1-3 zawierają czasownik πορεύομαι (2 razy) w znaczeniu odejścia oraz czasownik ἔρχομαι w znaczeniu powrotu. W pierwszej części (w. 4-17) znajduje się czasownik

ὑμᾶς. W ten sposób temat odejścia i temat ponownego przyjścia są dwoma głównymi wątkami semantycznymi Mowy pożegnalnej.

Zgodnie z hipotezą niemieckiego uczonego wiersz 14,2-3 funkcjonuje jako klucz do struktury Mowy pożegnalnej. Dzięki Beckerowi budowa Mowy od razu stała się prosta i przejrzysta. Nie było zaś nowością odkrycie, iż 14,2-3 pochodzi z wczesnej tradycji[55].

Odkrycia Jürgena Beckera nie zostały jednak powszechnie zaakceptowane – badacze wskazują na inne linie semantyczne tworzące strukturę Mowy. Jeszcze przed ogłoszeniem prac Beckera Rudolf Bultmann przyjął dwa czasowniki – hasła, według których podzielił Mowę. Czasownik πιστεύω, jego zdaniem, dominuje w w. 1-14, a czasownik ἀγαπάω w w. 15-24[56]. W ten sposób opisuje strukturę mowy także Y. Simoens[57] (reprezentujący młodsze pokolenie badaczy), który rozpoznaje trzy części: I część, w której dominuje temat wiary (w. 1-14); II część, w której głównym tematem jest miłość (w. 15-24) oraz III część, która jest podsumowaniem tematów poprzednich (w. 25-31). Francis Moloney[58] zaś stara się w pewien sposób pogodzić tematy odejścia / powrotu i wiary / miłości, co wyraźnie widać w tytułach, które nadał poszczególnym częściom Mowy: I) wiersze 1-14 – Jezus pocieszająco mówi o swoim odejściu; II) wiersze 15-24 – Jezus mówi swoim uczniom o owocach wiary i miłości; III) wiersze 25-31 – Jezus pocieszająco mówi o swoim odejściu. Jak widać, Moloney jednak w tym koncentrycznym układzie częściowo naśladuje strukturę Bultmanna.

Thomas L. Brodie również nie zgadza się z wynikami pracy Beckera. W swoim komentarzu[59] pisze, iż teza, że główne tematy 14 rozdziału to odejście i ponowny powrót Jezusa, jest prawdziwa tylko do pewnego stopnia.

πορεύομαι jeden raz, zaś dwa razy się pojawia jego synonim ὑπάγω. Druga część (w. 18-26) zawiera dwa razy czasownik ἔρχομαι.

[55] „Der Aufbau der Rede, wie ihn Becker für den immer als schwierig empfundenen Gedankengag nahe legt, wirkt einfach, geradezu elegant; es könnte wirklich der Schlüssel für die Hauptgliederung sein". R. Schnackenburg, *Das Anliegen der Abschiedsrede in Joh 14*, s. 96.

[56] „An die Stelle des Stichwortes πιστεύειν, das schon V. 1 erklang und dann die V. 10-14 beherrschte, tritt jetzt ἀγαπᾶν, das die V. 15-24 zusammenhält". R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 473. W podobny sposób pisze: A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes*, Regensburg 1957², s. 268. „Der Liebe, die freilich das gleiche wie Glauben bedeutet, wird in den Versen 15-24 eine driefache Verheißung gegeben: das Kommen des Parakleten, Jesu selber und Jesu und des Vaters". Zob. również: J. Schneider, *Die Abschiedsreden Jesu: Ein Beitrag zur Frage der Komposition von Johannes 13,31-17,26*, In: *Gott und die Götter: Festchrift für E. Fascher*, Berlin 1958, s. 107.

[57] Zob. Y. Simoens, *La gloire d'aimer. Structure stylistiques et interpretatives dans le Discours de la Céne*, [AnB 90], Rome 1981, s. 105-129.

[58] Zob. F.J. Moloney: *The Gospel of John*, s. 391-392.

[59] T.L. Brodie, *The Gospel According to John*, s. 457.

Nie cały tekst bowiem jest zdominowany przez ten temat. Na przykład dialog Jezusa z Filipem (w. 7b-11) nie toczy się wokół odejścia Jezusa, a raczej wokół jedności Jezusa z Ojcem. Dla Brodiego, jak również dla hiszpańskich badaczy J. Mateosa i J. Barreto[60] jest ta relacja, jako wzór doskonałej jedności, przewodnim tematem Mowy. Należy jednak powiedzieć, że choć temat ten jest naprawdę istotny w 14 rozdziale, to należy go rozważać w łączności z tematem odejścia. Brodie bowiem odizolował dialog Jezusa z Filipem od poprzednich wierszy i w ten sposób ominął fakt, iż Jezus poprzez swoje odejście prowadzi do jedności z Ojcem.

Thomas L. Brodie dalej w swoim komentarzu próbuje podzielić Mowę na mniejsze części. Ponieważ odrzuca temat odejścia, odrzuca również w. 18 jako wiersz demarkacyjny. Wiersza 15 także nie przyjmuje jako granicznego, bowiem jego zdaniem w. 12-17 stanowią zwartą jednostkę, połączoną motywem prośby. W ten sposób badacz dochodzi do wniosku[61], iż pierwszą część Mowy tworzą wiersze 1-11[62], drugą 12-24, trzecią zaś 25-31.

Odnośnie do wierszy 12-17 należy powiedzieć, iż rzeczywiście egzegeci wskazują na ich spójność tematyczną[63], opartą na temacie prośby. Prośba ta ma jednak różne podmioty. W wierszach 13 i 14[64] uczniowie zanoszą swoje prośby do Jezusa, w w. 16 zaś Jezus prosi Ojca.

Obok tematycznych kryteriów badacze doszukują się w tekście również kryteriów formalnych. Zwracają uwagę zwłaszcza na dialog Jezusa z uczniami[65]. Pytania uczniów (13,36; 14,4.8) stanowiłyby w ten sposób początki pojedynczych części Mowy. Badacze ci nie rozpoznają jednak techniki literackiej autora Czwartej Ewangelii, posiadającej określoną strukturę, nazywa-

[60] J. Mateos, J. Barreto, *El Evangelio de Juan. Análisis linguístico y comentario exegético*, Madrid 1979, s. 627-635.

[61] Zob. T.L. Brodie, *The Gospel According to John*, s. 458.

[62] P. Gächter (*Der formale Aufbau der Abschiedsrede Jesu*, ZKTh 58 (1934), s. 176-177) twierdzi, iż temat wiary tworzy inkluzję wierszy 1 i 11, która określa 14,1b-11 jako zwartą jednostkę literacką.

[63] Zob. D.B. Woll, *Johannine christianity in conflict. Authority, Rank, and Succession in the First Farewell Discourse*, Chico 1981, s. 69-96. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 79-86.

[64] Ojciec Raymond E. Brown (*The Gospel according to John*, vol. 2, s. 623) również wskazuje na problem zaklasyfikowania tych wierszy wykazujących łączność tak z tekstem poprzednim jak również następnym. Jego zdaniem może chodzić o przypadek techniki zazębiania się tekstu, typowej dla Czwartej Ewangelii. Por. również: Raymond E. Brown (*The Gospel according to John*, vol. 1, s. CXLIII.)

[65] Zob. C. Charlier, *La présence dans l'absence (Jean 13,31-14,31)*, BVC 2 (1953), s. 61-67. A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 263-280. J. McCaffrey, *The House With Many Rooms: The Temple Theme of Jn. 14, 2-3*, [AnBib 114], Rome 1988, s. 144.

nej techniką niezrozumienia („Misunderstanding")[66]. Na początku znajduje się wypowiedź Jezusa, która jest następnie niepoprawnie zrozumiana przez jego współrozmówcę, po czym następuje dłuższa wyjaśniająca mowa Jezusa[67]. W ten sposób pytanie nie jest wprowadzeniem, lecz reakcją, rozwinięciem. Przeciw strukturalnej funkcji pytań uczniów w tym tekście przemawia również fakt, iż dialogi nie obejmują wszystkich motywów Mowy oraz nie harmonizują z dalszymi formalnymi elementami struktury.

Na bardzo ważny wskaźnik formalny zwrócił uwagę Johannes Beutler[68]. Zauważył, iż obok czasownika πιστεύω jeszcze 5 czasowników (λαλέω, οἶδα, ὁράω, πορεύομαι i ὑπάγω[69]) występuje tylko w wierszach 1-14, natomiast czasowniki ἀγαπάω, δίδωμι, θεωρέω i τηρέω tylko w wierszach 15-24, z pominięciem wierszy 25-31, które zdaniem Beutlera stanowią konkluzję rozdziału. W ten sposób, ze względu na słownictwo, wierszem demarkacyjnym jest w. 14.

Wymienione czasowniki nie służą tylko rozgraniczeniu Mowy, lecz również wskazują na linie semantyczne tekstu. Andreas Dettwiler[70] dokonał bardzo precyzyjnej analizy semantycznej 14 rozdziału, z której można wyprowadzić następujące wnioski. Główną linią semantyczną jest motyw *odejścia / przyjścia* Jezusa, który formalnie ciągnie się przez całą Mowę i treściowo ją determinuje. Odejście Jezusa jest przedstawione jako główny problem i temat całej Mowy[71]. Przyjście Jezusa jest przedstawione jako obietnica, z którą łączą się inne obietnice Mowy.

Z odejściem Jezusa połączona jest druga linia semantyczna *widzieć / poznać / wierzyć* (ὁράω / γινώσκω / πιστεύω). Motyw widzenia i poznania jest w części pierwszej (4-14) połączony ściśle z osobą Jezusa (zwłaszcza w. 6-11) jako widzialnym uobecnieniem Ojca. To zmysłowe widzenie Jezusa kończy się w momencie Jego odejścia. W drugiej zaś części (15-27ab) *widzenie / poznanie* jest związanie z ponownym przyjście Jezusa, lecz jest ono

[66] Technikę „Misunderstanding" szczegółowo analizuje R.A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, s. 152-165. Odnośnie do budowy techniki zob. tamże, s. 152. Zastosowaniem techniki w Mowie pożegnalnej badacz zajmuje się na s. 159-160.

[67] Bardzo trafnie rozpoznaje tę funkcję R. Schnackenburg (*Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 76) w pytaniu Filipa, które „hat ähnlich wie die Einrede des Thomas, vor allem eine literarische Funktion. Sie ermöglicht es Jesus, in seiner Antwort noch schärfer den Kerngedanken zu formulieren".

[68] J. Beutler, *Habt keine Angst: Die erste johanneische Abschiedsrede (Joh 14)*, [Stuttgarter Bibelstudien 116], Stuttgart 1984, s. 14-15.

[69] Uzupełniając spostrzeżenia Beutlera należy zwrócić uwagę na czasownik ἔρχομαι, który występuje często od wiersza 18. Czasownik ten wprawdzie znajduje się w w. 3.6, lecz wiersz 3 należy jeszcze do wstępnych wierszy, a w w. 6 czasownik ten nie oznacza ruchu Jezusa.

[70] A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 114-118.

[71] Ten problem / temat Mowy postulowany jest już w prologu Mów pożegnalnych (13,31-38), jak również w wierszach wprowadzających 14 rozdział.

innego rodzaju, ponieważ już nie wszyscy będą mogli w tym oglądaniu Jezusa uczestniczyć, będzie to dane tylko Jego uczniom. Doniosły jest fakt, iż w drugiej części Mowy obiektem *widzenia / poznania* jest Paraklet (w. 16-17), co właśnie wskazuje na sposób przyjścia Jezusa. Z tego właśnie powodu wiersze 14-17, mówiące o przyjściu Parakleta, także należą do części mówiącej o powrocie Jezusa. Motyw *wiary* ściśle połączony z *widzeniem / poznaniem* występuje tylko w pierwszej części mówiącej o odejściu Jezusa. Wiara jest właśnie jednym z podstawowych znaków i mocą ucznia w Jezusowej nieobecności.

Z przyjściem Jezusa natomiast mocno jest połączona linia semantyczna *kochać / przestrzegać przykazania*. Te właśnie czynności przedstawione są jako warunki przyjścia Jezusa / Parakleta (w. 15-27ab). Występują one zarazem w przeciwstawieniu świata i uczniów (zwłaszcza w w. 17). Znaczące jest również, iż antagonizm świata występuje właśnie w drugiej części mówiącej o przyjściu Jezusa. Świat różni się od uczniów tym, że jest niezdolny ponownie przyjąć Jezusa.

W ten sposób bardzo wyraźnie rysuje się główny wątek Mowy i jej budowa. Jezus odchodzi od swoich uczniów, którzy tylko mocą wiary mogą przyjąć i zrozumieć jego odejście (w. 4-14). Wiara daje uczniowi Jezusa zdolność widzenia swego Mistrza, a w nim Jego Ojca. Pozwala także dostrzec dzieła, które Ojciec dokonuje w Jezusie. Nawet więcej, bo wiara uzdalnia ucznia do pójścia drogą Jezusa, do dokonywania dzieła Jezusa. Jezus zapowiada swój powrót do tych, którzy w Niego uwierzyli, którzy w miłości oraz wierności Jego przykazaniom są w stanie przyjąć Parakleta, Jezusa i Jego Ojca. Ponowna obecność Mistrza w uczniu odróżnia tego ostatniego od świata (w. 15-27ab). Główna część Mowy obramowana jest wprowadzeniem (w. 1-3) oraz podsumowaniem (w. 27c-31) Mowy.

Wprowadzenie Mowy (w.1-3) wykazuje prostą, ale przemyślaną strukturę. Mowa rozpoczyna się podwójnym imperatywem, w w. 1a negatywnym, w wersie 1b pozytywnym. Ten paralelizm formalny wskazuje również na komplementarność treściową tekstu. Odpowiedzią na zaniepokojenie uczniów, wynikające z faktu zbliżającego się odejścia Jezusa, powinna być ich wiara. Chiastyczna budowa w. 1b kieruje wiarę uczniów na jedność Jezusa z Ojcem. Ta jedność („Zwei-Einheit von Vater und Sohn"[72]) rozwinięta zostaje w następnych wierszach. Wiersze 2-3 tworzą chiastyczny paralelizm.

A 2 ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρός **μου** μοναὶ πολλαί εἰσιν·
  B εἰ δὲ μή, εἶπον ἂν ὑμῖν ὅτι **πορεύομαι ἑτοιμάσαι τόπον ὑμῖν**;
  B' 3 καὶ ἐὰν **πορευθῶ καὶ ἑτοιμάσω τόπον ὑμῖν**,
A' πάλιν ἔρχομαι καὶ παραλήμψομαι ὑμᾶς πρὸς ἐμαυτόν, ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγω καὶ ὑμεῖς ἦτε.

[72] K. Scholtissek, *In Ihm sein und Bleiben: Die Sprache der Immanenz in den Johanneischen Schriften*, Freiburg 2000, s. 212.

Chiazm rozpoczyna się wypowiedzią Jezusa o domu Ojca, do którego zmierza, żeby przygotować miejsce uczniom (wskazuje na to „wnętrze" chiazmu). Wiersz 3b stanowi subtelny „przestrzenno-antytetyczny" paralelizm do wiersza 2a, w którym opisany jest cel odejścia Jezusa, natomiast wiersz 3b przedstawia Jego uczniów jako cel Jezusowego powrotu. Poza tym istnieje rzeczywisty paralelizm przestrzenny, wytworzony relacją rzeczowników opisujących miejsce οἰκία i μονή z okolicznikiem miejsca ὅπου εἰμὶ ἐγω. Poza koncentrycznym rozwojem chiazmu możemy dostrzec również progresywny rozwój myśli tekstu. Zakończenie wprowadzenia zawiera bowiem cel drogi Jezusa, którym jest Jego jedność z uczniami. Ta jest doskonałym paralelizmem jedności Jezusa z Ojcem (w. 2)[73].

Przedstawienie znaczenia Jezusowego odejścia (w. 4-14) tworzy jasną i dostrzegalną strukturę. Można ją zasadniczo podzielić na cztery mniejsze części: I w. 4-6; II w. 7b-9; III w. 10-11; IV. 12-14.

Jeśli chodzi o pierwszą i drugą część, to wiersze 4-9 tworzą dystych dwu dialogów Jezusa z jednym z uczniów. Dialogi te zbudowane są za pomocą techniki niezrozumienia, na którą składają się 3 elementy:

1) Jezus wypowiada zdanie dotyczące charakteru jego drogi i jedności z Ojcem (w. 4-7). Jest to, jak poprawnie zauważa Segovia[74], wypowiedź chrystologiczna. Należy dopowiedzieć, iż zawarte jest w niej również pojmowanie Jezusa przez uczniów.

2) Okazuje się jednak, iż owego pojmowania, poznania Jezusa, które powinno być dane prawdziwemu uczniowi Jezusa, nie posiadają Jego rozmówcy. Wynika to z ich reakcji przedstawionej w wierszach 5-8. Oba te wiersze wprowadzone są identyczną formułą λέγει αὐτῷ, do której dołączone jest imię ucznia.

3) Odpowiedź Jezusa (w. 6-9), rozpoczynająca się słowami λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, jest rozwinięciem pierwszej wypowiedzi i wskazaniem na jej głębsze i poprawne rozumienie. Jezus w ten sposób prowadzi swojego ucznia (tego historycznego w wieczerniku i tego aktualnego – czytelnika) do prawdziwego i głębszego rozumienia swojej osoby i swojej drogi.

Dystych w sposób graficzny przedstawić można następująco:

---

[73] Godną uwagi jest dwuczłonowa kompozycja w. 3c, która jest identyczna z dwuczłonową kompozycją w. 1b. Jedność Jezusa z Ojcem znajduje w ten sposób odbicie w jedności Jezusa z uczniami. Ta z pewnością nie przypadkowa analogia wierszy wskazuje zarazem na doniosłą myśl teologiczną: wiara uczniów w jedność Jezusa z Ojcem wytwarza i zawęża ich jedność z Jezusem.

[74] F.F. Segovia, *The Structure, Tendenze, and Sitz im Leben of John 13,31-14,31*, s. 482. Segovia (Tamże, s. 482) całą sekcję w. 4-14 dzieli na podstawie „a threefold series of three elements: (1) a beginning christological statement (vv 4,7, 10); (2) a statement concerning the belief of the disciples (vv 5, 8, 11); (3) an expansion of the beginning christological statement (vv 6, 9, 12-14)".

4 καὶ *ὅπου* [ἐγὼ] ὑπάγω **οἴδατε** *τὴν ὁδόν*	7 εἰ **ἐγνώκατέ** με, καὶ *τὸν πατέρα* μου **γνώσεσθε·** καὶ ἀπ' ἄρτι **γινώσκετε** *αὐτὸν* καὶ ἑωράκατε *αὐτόν*.
5 Λέγει αὐτῷ Θωμᾶς, Κύριε, **οὐκ οἴδαμεν** *ποῦ* ὑπάγεις· πῶ ς δυνάμεθα *τὴν ὁδὸν* **εἰδέναι**;	8 λέγει αὐτῷ Φίλιππος, Κύριε, δεῖξον ἡμῖν τὸν *πατέρα*, καὶ ἀρκεῖ ἡμῖν.
6 λέγει αὐτῷ [ὁ] Ἰησοῦς, Ἐγώ εἰμι **ἡ ὁδὸς** καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή· **οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δἰ ἐμοῦ**.	9 λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Τοσοῦτῳ χρόνῳ μεθ' ὑμῶν εἰμι καὶ οὐκ **ἔγνωκάς** με, Φίλιππε; **ὁ ἑωρακὼς ἐμε. ἑώρακεν τὸν πατέρα·** πῶς σὺ λέγεις, Δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα;

Dystych ten, jak wyraźnie widać, rozwija się nie tylko paralelnie, ale również progresywnie, zakończenie pierwszej części dystychu jest zarazem punktem wyjścia dla części drugiej[75]. Jezus wskazuje uczniom na drogę. Tomasz w swojej odpowiedzi jednak bardziej koncentruje się na celu Jezusowego odejścia. Jest to przykład typowo ludzkiego myślenia, według którego cel określa drogę. W Jezusowym przypadku jest jednak inaczej. Prawdziwemu uczniowi wystarczy poznać drogę – Jezusa i z całą pewnością dojdzie do celu, którym jest Ojciec. Jezusowa identyfikacja z drogą (w. 6) oraz z Ojcem (w. 8) tłumaczy, w jaki sposób Jezus jest drogą, przewodnikiem i zarazem celem dla ucznia. Jezus jako Objawienie – droga do Ojca – jest więc główną ideą tego tekstu. W dalszym ciągu tekstu jest ona przedmiotem wiary ucznia.

Trzecią część tworzą wiersze 10-11, które są właśnie wezwaniem do wiary w jedność Jezusa z Ojcem. Wiersze 12-14 – czwarta część – odkrywają efekty tej wiary w życiu ucznia. Wezwanie jest przedstawione w formie doskonałego chiazmu, do którego dołączony jest wiersz podsumowujący.

A 10 οὐ **πιστεύεις** ὅτι *ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί ἐστιν*;
B τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐ λαλῶ,
B' ὁ δὲ πατὴρ ἐν ἐμοὶ μένων ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ.
A' 11 **πιστεύετέ** μοι ὅτι *ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί·*
AB'' εἰ δὲ μή, διὰ τὰ ἔργα αὐτὰ **πιστεύετε**.

Na krańcach chiazmu położony jest nacisk na wiarę w jedność Jezusa z Ojcem. Wiersz 10a jest pytaniem adresowanym do Filipa. Należy rozumieć, że stanowi on przejście od dialogu Jezusa z Filipem do mowy adresowanej do wszystkich uczniów, co wyraźnie widać dzięki zaimkowi ὑμῖν w następnym stychu wiersza oraz w imperatywie w wierszu 11a. Wewnętrzna część chiazmu odkrywa dwa podstawowe instrumenty objawiającego się

[75] „The mention of the Father in v. 6b closes one subsection and opens another". F.J. Moloney, *Glory not dishonor*, s. 31.

Ojca poprzez Jezusa – słowa i dzieła. Podsumowujący wiersz 11b jeszcze raz wzywa do wiary poprzez dzieła, które stanowią swoisty środek pozwalający odkryć działającego Ojca.

Ostatnia część tej sekcji (w. 12-14) rozpoczyna się uroczystą formułą objawieniową ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, po której następuje w sposób progresywny przedstawienie efektów wiary. Uczeń, który uwierzył, nazwany zostaje ὁ πιστεύων. Znamienne jest, iż dzieła, które w wierszach 10-11 były drogą do wiary, teraz są jej rezultatem. Uczeń Jezusa poprzez wiarę doznaje przemiany, już nie jest tylko obserwatorem i odbiorcą dzieł, lecz sam staje się aktywnym sprawcą dzieł jeszcze większych. Bezpośrednim powodem umożliwiającym tę zmianę poprzez wiarę jest odejście Jezusa. Tekst ten zakończony jest obietnicą zbudowaną w sposób koncentryczny. Mowa jest w niej o tym iż Jezus uczyni wszystko, o cokolwiek uczniowie poproszą w jego imię, aby Ojciec został otoczony chwałą w Synu. Poprzez ten motyw zamknięcie tej sekcji połączone jest z pierwszymi słowami Mowy pożegnalnej (13,31-32), w których zawarty jest sens całego wydarzenia zainicjowanego w wieczerniku. Kompozycję myśli zawartej w w. 12-14 w sposób graficzny można przedstawić następująco:

12 ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν,
ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ
    τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ **ποιῶ** κἀκεῖνος **ποιήσει**
    καὶ μείζονα τούτων **ποιήσει**,
ὅτι ἐγὼ πρὸς τὸν πατέρα πορεύομαι·
    A 13 καὶ ὅ τι ἂν **αἰτήσητε ἐν τῷ ὀνόματί μου** τοῦτο **ποιήσω**,
        B ἵνα δοξασθῇ ὁ πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ·
    A’ 14 ἐάν τι **αἰτήσητέ με ἐν τῷ ὀνόματί μου** ἐγὼ **ποιήσω**.

Sekcja 4-14 zbudowana[76] jest więc jako progresywny ciąg myśli wychodzący od faktu jedności Jezusa z Ojcem, która jest przedmiotem wiary uczniów. Właśnie poprzez wiarę mogą oni „wstąpić" w tę działającą, objawiającą się jedność. Wiara przynosi im owoc, kontynuację dzieła Jezusa.

Kompozycja następnej sekcji Mowy (w. 15-27ab) wyznaczona jest poprzez podstawowe linie semantyczne tego fragmentu[77]: a) motyw miłości do Jezusa i przestrzegania jego przykazań (w. 15.21a.23ab.); b) obietnicę

---

[76] Klaus Scholtissek (*In Ihm sein und Bleiben*, s. 213) przedstawia trójczłonową budowę tego tekstu. Wiersze 5-6 zawierają tezę – Jezus jako jedyna droga do Ojca. W wierszach 7-11 zawarte jest jej uzasadnienie, rozwinięte w dwu częściach: I w. 7-9 rozpoznać Ojca w Synu; II 10-11 wezwanie do wiary we wzajemnym przebywaniu Jezusa i Ojca. Ostatnim członem są w. 12-14, które zawierają sens dla wierzących.

[77] Zob. F.F. Segovia, *The Structure, Tendenze, and Sitz im Leben of John 13,31-14,31*, s. 485. Klaus Scholtisek (*In Ihm sein und Bleiben*, s. 214) rozpoznaje natomiast tylko dwa motywy: „(1) die Kombination von Liebe zu Jesus und Halten seiner Gebote, die zueinanader in einem wechselsietigen Bedigungsverhąltnis stehen (vgl. VV 15ab.21a-d.23cd.24ab),

daną tym, którzy kochają Jezusa (w. 16-17a.21bc.23cd.25-26); 3) motyw różnicy pomiędzy światem a tymi, którzy kochają Jezusa (w. 17b-d.18-20.22. 24.27ab).

Na podstawie analizy tych linii można stwierdzić, iż perykopa 14,15-27ab zbudowana jest jako tryptyk, którego poszczególne trzy części[78] (I w. 17-20; II 21-22; III 23-27a) składają się z trzech członów[79]: a) warunek miłości; b) skutek wypełnienia warunku; c) różnica, między tymi, którzy wypełnią warunek (uczniowie) a tymi, którzy nie wypełnią warunku (świat).

Trzy człony budujące strukturę formalnie są różnorodne, co jednak nie ma decydującego znaczenia od strony teologicznej. Zawsze jako pierwszy występuje warunek, którego wypełnienie pociąga za sobą skutek w formie obietnicy. Konsekwencją tego skutku jest wzrastająca różnica pomiędzy tymi, którzy wypełniają warunek a światem.

warunek [15]**’ϵὰν** ἀγαπᾶτέ μϵ, τὰς ἐντολὰς τὰς ἐμὰς τηρήσετε·	**warunek** [21]ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτὰς ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με·	**warunek** [23] ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ, **’Εάν** τις ἀγαπᾷ με τὸν λόγον μου τηρήσει,
skutek [16]κἀγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν, ἵνα μεθ’ ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ᾖ,	**skutek** ὁ δὲ ἀγαπῶν με ἀγαπηθήσεται ὑπὸ τοῦ πατρός μου, κἀγὼ ἀγαπήσω αὐτὸν καὶ ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν.	**skutek** καὶ ὁ πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτὸν καὶ πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ’ αὐτῷ ποιησόμεθα.

und (2) die Verheißungen Jesu für die österliche Zeit: die Parakletworte I und II (VV. 16-17.25-26) und die Verheißung seines eigenen Wiederkommens (VV. 18-21.23-24)”.

[78] Ojciec Raymond Brown (*The Gospel according to John*, vol. 2, s. 642) również dzieli fragment na trzy części. Dla każdej części jest charakterystyczny inny rodzaj Bożego przebywania z uczniami / w uczniach: 1) w. 15-17 Paraklet / Duch przychodzi i przebywa z uczniami; 2) w 18-21 jest to Jezus, który przychodzi; 3) w. 23-24 Ojciec przychodzi razem z Jezusem do uczniów, żeby w nich uczynić przybytek. Joachim Gnilka (*Johannesevangelium*, [NEB NT 4], Würzburg 1999[5], s. 115) zaś dzieli 14,18-31 na podstawie wskaźników treściowych: „1) das Wiederkommen (18-24); 2) der Geist (25f); 3) der Friede (27-31).

[79] Fernando F. Segovia (*The Structure, Tendenze, and Sitz im Leben of John 13,31-14,31*, s. 484-485) także przyjmuje te trzy człony, jego zdaniem jednak „that structure consists of a fourfold series of three elements”. Segovia odczytuje strukturę tekstu w sposób następujący:

a (v 15)	c (vv 18-20)	c (v 22)	a (v 24)
b (vv 16-17a)	a (v 21a)	a (v 23ab)	b (vv 25-26)
c (v 17a-d)	b (v 21bc)	b (v 23cd)	c (v 27a-c)

świat / uczniowie [17]τὸ πνεῦ μα τῆς ἀληθείας, ὃ ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν, ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτὸ οὐδὲ γινώσκει· ὑμεῖς γινώσκετε αὐτό, ὅτι παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται.	**świat / uczniowie** [22]Λέγει αὐτῷ Ἰούδας, οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης, Κύριε, [καὶ] τί γέγονεν ὅτι ἡμῖν μέλλεις ἐμφανίζειν σεαυτὸν καὶ οὐχὶ τῷ κόσμῳ;	**warunek niespełniony** [24] ὁ μὴ ἀγαπῶν με τοὺς λόγους μου οὐ τηρεῖ ***explicatio*** καὶ ὁ λόγος ὃν ἀκούετε οὐκ ἔστιν ἐμὸς ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με πατρός.
skutek [18]Οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς, ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς. **świat / uczniowie** [19] ἔτι μικρὸν καὶ ὁ κόσμος με οὐκέτι θεωρεῖ, ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με, ὅτι ἐγὼ ζῶ και ὑμεῖς ζήσετε.		**skutek** [25] Ταῦτα λελάληκα ὑμῖν παρ' ὑμῖν μένων· [26] ὁ δὲ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὃ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν [ἐγώ].
skutek [20]ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ γνώσεσθε ὑμεῖς ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρί μου καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν ὑμῖν		**świat / uczniowie** [27]Εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν, εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν· οὐ καθὼς ὁ κόσμος δίδωσιν ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν.

Każda z części tryptyku rozpoczyna się motywem miłości (w. 15.21a.23b). W krańcowych częściach miłość przedstawiona jest jako warunek (przez użycie zdania warunkowego). W pierwszej części (w. 15) Jezus zwraca się bezpośrednio do apostołów, w drugiej (w. 21a) oraz trzeciej (w. 23b) mówi ogólnie (zob. ἐκεῖνος w w. 21 oraz tij w w. 23b). Jezus więc w Mowie przechodzi od ucznia „konkretnego”, którego reprezentują apostołowie, do ucznia „ogólnego”, którym jest czytelnik. W części środkowej (w. 21a) nie ma zdania warunkowego. Użycie imiesłowów bardziej ewokuje definicje miłości, albo tytuły ucznia (ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς; τηρῶν αὐτὰς; ὁ ἀγαπῶν).

Zwłaszcza zdania warunkowe (w. 15.23b) wskazują na fakt, iż pierwszym skutkiem miłości, którego uczeń doświadcza, jest przestrzeganie przykazań (τὰς ἐντολὰς – w.15.21a) i słowa (τὸν λόγον – w. 23b) Jezusa. Fernando Segovia[80] trafnie odczytuje miłość, której efektem jest zachowywanie słów / przykazań Jezusa, w kontekście wiary w Jego słowa i w Jego osobę, która dominuje w pierwszej części 14 rozdziału (w. 4-14).

[80] „Such a definition [of Love] in effect means nothing other than belief in Jesus, that is, acceptance of Jesus' claims”. F.F. Segovia, *The Structure, Tendenze, and Sitz im Leben of John 13,31-14,31*, s. 485.

Na miłość i przestrzeganie przykazań Jezus odpowiada obietnicami[81] (w. 16.18.20.21b.23cd.25-26). W pierwszej części Jezus obiecuje przyjście Parakleta (w. 16), które będzie właśnie powrotem Jezusa (w. 18). Rezultatem tego przyjścia / powrotu jest wzajemna więź pomiędzy uczniami, Jezusem i jego Ojcem (w. 20). Część trzecia rozpoczyna się właśnie od przedstawienia więzów odbijających się w miłości Ojca oraz w przyjściu Ojca razem z Jezusem do ucznia i uczynienia w nim przybytku (w. 23cd). Następną obietnicą daną w tej drugiej części tekstu jest obietnica przysłania Parakleta, który wprowadzi uczniów w głębsze rozumienie słów Jezusa (w. 26). Obietnica Parakleta jest więc w tym fragmencie (w. 15-27a) pierwszą, a zarazem ostatnią obietnicą[82]. W drugiej części znajduje się centralna obietnica (w. 21bc), którą jest miłość Ojca oraz objawienie się Jezusa. W ten sposób widać wyraźnie, w jaki sposób realizowane jest objawienie Jezusa. Wynika z miłości Ojca (w. 21b.23c) i jest obecnością Jezusa (w. 18), który przychodzi do ucznia i razem z Ojcem czyni w nim swój przybytek (w. 23cd). Drugą formą tego objawienia się Jezusa jest Jego przyjście przez Parakleta, Ducha Świętego (w. 16). Jezus objawi się poprzez działalność Parakleta, który będzie uczył uczniów i przypominał im słowa Jezusa (w. 26)[83].

Obietnica i jej realizacja odróżnia prawdziwego ucznia Jezusowego od „świata" (w. 17.19.22.27ab)[84]. Świat nie jest w stanie przyjąć Parakleta, nie jest w stanie widzieć Jezusa / Parakleta, ani Go poznać (w. 17.19). Uczniowie wobec zagrożenia otrzymują pokój Jezusa, który jest innego rodzaju niż pokój świata (w. 27ab). Największą różnicą, która zawarta jest w pytaniu Judy (w. 22), jest ta dotycząca faktu objawienia. Świat, który nie kocha Jezusa i nie przestrzega jego przykazań, dyskwalifikuje się z pozycji adresata objawienia (w. 22). To właśnie o świecie jest mowa w w. 24, w którym ponownie przywołany jest warunek miłości, teraz jednak przedstawiony jako niespełniony.

[81] Joachim Gnilka (*Johannesevangelium*, [NEB NT 4], Würzburg 1999[5], s. 115) trafnie zauważa, iż obok motywu obietnicy również użycie czasu *futurum*, określa przyszły okres w życiu ucznia: „Tempusmäßig herrscht das Futur (dreizehnmal). Der scheidende Christus belehrt ja darüber, wie die Zukunft sich gestalten soll, und verweist gleichzeitig auf das, was er in Vergangenheit gesagt hat (Perfektform in 25).

[82] „Die Verheißungen – die beiden Parakletworte (vv 16-17/25-26) – stehen selbst in einer Umschreibungsrelation". K. Scholtisek, *In Ihm sein und Bleiben*, s. 214. „A clear progression may be observed from the first promise of v 16 to that of v 26b: whereas the former specifies the duration of the Paraclete's stay with the disciples, the latter details its specific functions among them in the course of that stay". F.F. Segovia, *The Structure, Tendenze, and Sitz im Leben of John 13,31-14,31*, s. 486.

[83] Na wzajemną relację zachodzącą pomiędzy obietnicami wskazuje F.F. Segovia, *The Structure, Tendenze, and Sitz im Leben of John 13,31-14,31*, s. 486.

[84] „Schließlich gewinnt der johannischen Dualismus in diesem Abschnitt eine spezifische Prägung. Die Welt mit ihrem Herrscher, die Christus nicht mehr sehen wird, steht auf der einen Seite (19.27.30f), der Vater, bzw. mein Vater (neunmal genannt) auf der anderen". J. Gnilka, *Johannesevangelium*, s. 115.

Konsekwencją jest to, iż po nim nie następuje żadna obietnica, lecz wytłumaczenie, iż słowo, którego świat nie przestrzega jest słowem Ojca. Dlatego też konsekwencje odrzucenia tego słowa są dla świata takie dramatyczne.

Konkluzja 14,27c-31, zamykająca Mowę Jezusa, ponownie podejmuje ważne elementy treściowe zawarte w poprzednich częściach Mowy[85]. Można wskazać na 4 główne elementy tego ustępu[86]: 1) pokrzepienie (w w. 27c, które tworzy inkluzję z w. 1;) 2) przypomnienie odejścia Jezusa i wezwanie do wiary, które ma mu towarzyszyć (w. 28-29; por. w. 1-2); 3) wskazanie na wrogość świata, która przejawia się zwłaszcza w momencie odejścia Jezusa (w. 30-31ab; por. w. 19-22); 4) wezwanie do odejścia (w. 31c) ostatecznie zamykające Mowę.

3. Analiza egzegetyczna pierwszej części Mowy pożegnalnej (J 13,31 – 14,31)

Odejście Jezusa oraz Jego śmierć stanowiła we wspólnocie Janowej, i nadal stanowi we wspólnocie Kościoła, centralne wydarzenie wiary każdego ucznia. W jej kontekście jawi się również pytanie o tożsamość ucznia podczas nieobecności Mistrza. Pytanie to odzwierciedla się w tekście Mów pożegnalnych. Żeby odkryć obraz tożsamości ucznia – to, jakim uczeń jest i jakim powinien być w nieobecności ziemskiej Chrystusa – należy przeprowadzić szczegółową egzegezę tekstu tych Mów.

Pierwszy tekst, który zostanie poddany tej analizie będzie zawarty w wersach 13,31-38. W rozdziale pierwszym ustaliliśmy, iż ma on charakter wprowadzający. Zawiera bowiem kluczowy motyw poszczególnych Mów pożegnalnych: motyw odejścia, w którym Syn i Ojciec doznają chwały, natomiast dla ucznia jest ono dramatycznym doświadczeniem samotności. W takiej sytuacji w sposób szczególny brzmi pytanie o sposób naśladowania Jezusa (dialog Jezusa z Piotrem) oraz przykazanie miłości, będącej znakiem uczniów w czasie nieobecności Mistrza.

Kolejnym tekstem poddanym egzegezie będzie ten zawarty w rozdziale 14. Biorąc pod uwagę wyniki naszych badań nad strukturą tej mowy, egzegeza będzie podzielona na 4 części (1-3; 4-14; 15-27ab; 27c-31). Celem analizy egzegetycznej tego rozdziału – a później i następnych dwu – będzie odkrycie

[85] Klaus Scholtissek (*In Ihm sein und Bleiben*, s. 216) pisze, iż wiersze te pełnią funkcję retoryczną *peroratio*.

[86] Por. F.F. Segovia, *The Structure, Tendenze, and Sitz im Leben of John 13,31 – 14,31*, s. 487-488.

orędzia tekstu i otrzymanie odpowiedzi na pytanie: jaki obraz ucznia zawarty jest w testamencie Jezusa?

3.1. Odejście Jezusa momentem chwały Syna i Ojca oraz momentem opuszczenia ucznia (13,31-38)

Wierszem 31 rozpoczyna się Mowa Jezusa do uczniów. Judasz – zdrajca – opuszcza wspólnotę (zob. czasownik ἐξέρχομαι) i „wstępuje w noc" (zob. w. 30). Czwarta Ewangelia nie posiada opisu dalszego losu Judasza, opisu jego śmierci, która właśnie była sądem nad nim (zob. Mt 25,7 oraz Dz 1,18). Jego potępienie polega na tym, iż odszedł od światła i wszedł do sfery ciemności. Odejście Judasza, opisane poprzez słowa ὅτε οὖν ἐξῆλθεν, jest jasnym znakiem praktycznego rozpoczęcia pasji. Słowa te łączą poprzednie frazy, zwłaszcza całą scenę ujawnienia zdrajcy Jezusa (w. 23-30), z tym, co następuje później, a więc słowami o odejściu Jezusa (w. 33n)[87]. To znaczy, iż w. 31-38 należy rozpatrywać w świetle pasji, która dominuje w poprzednich wierszach 13,1-30 i jest tematem wiodącym w 14,1-31[88].

Wiersze 13,31-38 zawierają dwie perspektywy odejścia Jezusa:
- w. 31-32: odejście Jezusa w perspektywie Jego relacji do Ojca.
- w. 33-38: odejście w perspektywie Jezusowej relacji z uczniami.

Jest uderzająca różnica w znaczeniu odejścia dla Jezusa i Jego uczniów – w pierwszym przypadku oznacza ono chwałę Jezusa i Jego Ojca, w drugim – separację uczniów od Mistrza.[89].

Motyw odejścia Jezusa jest łącznikiem między czterema raczej luźno połączonymi częściami wprowadzenia 13,31-38: w. 31-32; w. 33; w. 34-35; 36-38[90]. Wiersze 31-32 zawierają proleptyczne pozytywne tłumaczenie śmierci

---

[87] Autor tekstu używa słowa-łącznika οὖν, które wskazuje na to, iż to, co następuje wynika z tego, co go poprzedza. Zob. F. Blass, A. Debrunner, *A Greek Grammar of The New Testament and Other Early Christian Literature. A Translation and Revision of the ninth-tenth German edition incorporating supplementary notes of A. Debrunner by* R. W. Funk, London–Chicago, 1961, § 551, nr 1. Zob również: E.A. Abbot, *Johannine Grammar*, London 1906, nr 2191-2200.

[88] Zob. F.J. Moloney, *The Johannine Son of Man*, Roma 1978², s. 195.

[89] Zob. D.B. Woll, *Johannine christianity in conflict. Authority, Rank, and Succession in the First Farewell Discourse*, Chico 1981, s. 37. Woll (Tamże, s. 37) dalej stwierdza, iż wiersze 14,1-3 stanowią trzecią perspektywę, w zgodzie z którą odejście Jezusa jest tylko doczesne.

[90] Retoryczno-stylistyczną charakterystykę tych części przedstawia Andreas Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31 – 16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture- Charakters* [Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 169], Göttingen 1995,

Jezusa: Jezusowa zbliżająca się śmierć jest przedstawiona jako Jego otoczenie chwałą i otoczenie chwałą Boga. Wiersz 33 poprzez czasownik ὑπάγω wprowadza drugi aspekt Jezusowej śmierci i podkreśla jej negatywne skutki dla uczniów – ziemską nieobecność Jezusa. Wiersze 36-38 radykalizują ten negatywny aspekt. W słowach Piotra zawarta jest wola zachowania ówczesnej relacji z Jezusem. Wiersze 34-35 natomiast mówią, iż nie *imitatio Christi* w pojmowaniu Piotra, lecz miłość wzajemna uczniów jest formą *praesentia Christi*[91].

Wiersze 31-32: Mowa rozpoczyna się hymnem[92] o otoczeniu chwałą Syna Człowieczego. Ma on uroczysty, nawet triumfalny charakter[93]. Hymn przyjmuje motyw z Iz 49,3 oraz 52,13. Jego synoptyczną paralelę znajdujemy w Mk 14,21. Zdaniem niektórych egzegetów polisyndetyczna forma (καί-połączenie) wskazuje na bliskość z Prologiem Czwartej Ewangelii oraz na ich wspólny przedjanowy charakter[94]. Według wspomnianych badaczy autor Ewangelii przyjął te wiersze i umiejscowił je w tym kontekście, ponieważ hymn reasumuje wcześniejsze dzieła Jezusa i równocześnie wskazuje na nadchodzące uwielbienie Jezusa w jego śmierci[95].

Hymn wprowadzony słowami λέγει Ἰησοῦς zbudowany jest według schematu asymetrycznego chiazmu, wytworzonego z pięciu stychów (abb'a'a'') [96], w którym jest wyrażona wzajemność chwały Ojca i Jezusa. Pierwsze trzy stychy zawierają czasowniki w stronie biernej czasu *aoristi*, dwa ostatnie natomiast stronę czynną czasu przyszłego.

Wyraźne są dalej dwa przysłówki czasu νῦν i εὐθύς. Przysłówki te poprzez paralelne miejsce 17,1 połączone są z godziną Jezusa (por. 13,1). W ten sposób godzina odejścia, śmierci Jezusa, staje się godziną Jego chwały. Ao-

---

s. 128. O połączeniu tych wierszy mówi ojciec Raymond Brown (*The Gospel according to John*, vol. 2, s. 609), iż są „more juxtaposed than connected".

[91] A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 128-129.

[92] Taki tytuł daje temu tekstowi S. Schulz, zob. tenże, *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium*, Göttingen 1957, s. 120-121. Jürgen Becker (*Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 11-21* [ÖTK NT 4/2], Würzburg 1981, s. 448) nie zgadza się z charakterystyką hymniczną, a nazywa ten utwór „Stufen parallelismus".

[93] G. MacGregor (*The Gospel of John*, London 1928, s. 283) pojmuje ten wiersz jako okrzyk triumfu Jezusa patrzącego na wyjście zdrajcy do ciemności. Zob. również: F. Codet, *l'Evangile de Saint Jean, III*, Neuchatel 1902, s. 256. „Ce deux versets sont comme un cri de soukagement qui s'éschappe du coeur de Jésus à la vue du traitre qui s'éloigne".

[94] Zob. U. Schnelle, *Die Abschiedsreden im Johannesevangelium*, ZNW 80 (1989), s. 65. Por. również S. Schulz, *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie*, s. 121. Z tym poglądem nie zgadzają się natomiast R. Schnackenburg (*Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 58) oraz J. Becker (*Das Evangelium nach Johannes*, Bd. 2, s. 449), którzy przypisują wiersze 13,31-32 ewangeliście.

[95] Por. U. Schnelle, *Die Abschiedsreden im Johannesevangelium*, s. 65.

[96] Asymetria wytworzona powtórzeniem czwartego stychu w stychu piątym.

ryst czasownika δοξάζω niewątpliwie odnosi się do tego, co już się wydarzyło – do dzieła objawienia Jezusa[97]; czas *futurum* wskazuje jednak na to, iż pełnia objawienia Jezusa dopiero nadchodzi i jest nią śmierć Jezusa.

W hymnie dominuje czasownik δοξάζω i dwie postacie – ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου oraz ὁ θεὸς. Syn Człowieczy jest postacią występującą nie tylko w Czwartej Ewangelii, ale również w Ewangeliach synoptycznych, poza Ewangeliami zaś praktycznie nie występuje[98]. Bardzo ważny jest fakt, iż określenia tego używa prawie wyłącznie Jezus[99], co prawda w trzeciej osobie, lecz mówiąc o sobie. Jest to więc tytuł Jezusa, który według badaczy sięga Jezusa historycznego[100].

„U podstaw tytułu Syn Człowieczy leży wizja proroka Daniela"[101]. Daniel widział cztery bestie będące uosobieniem ziemskich państw i ich władców (Dn 7,3n)[102]. W obliczu Boga władcy stracili oni swą dotychczasową moc (Dn 7,9-12), został nad nimi wygłoszony sąd potępienia. W przeciwieństwie do nich Syn Człowieczy (בַּר אֱנָשׁ), czyli „*par exellence* człowiek"[103], który „na obłokach przebywa..., podchodzi do Przedwiecznego" i z Jego rąk otrzymuje władzę nad wszystkimi narodami po to, aby utwierdzić na ziemi panowanie Boże (Dn 7,13-14). Określenie „Syn Człowieczy" jest w tym miejscu symbolem pośrednika Bożej władzy[104]. Francuski egzegeta André LaCoque interpretując tę postać w apokaliptycznej wizji Daniela dochodzi do wniosku, iż chodzi o postać wielowymiarową, która jest *par excellence* człowiekiem i w sposób pełny otrzymuje władzę boską; ma znaczenie zbiorowe – jest nim królewsko-mesjański Izrael – a jego wymiar zlał się z wymiarem jednostkowym. Jego królowanie dotyczy aspektu sądu nad narodami i ostatecznego wywyższenia[105].

---

[97] Według Rudolfa Schnackenburga (*Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 56) „Der Aorist ἐδοξάσθη ist sicher im Blick auf den Weggang des Verräters gewählt".

[98] We wszystkich ewangeliach występuje łącznie 80 razy, jeśli liczy się teksty paralelne. Występuje także w apokryficznej Ewangelii według Tomasza. Poza ewangeliami występuje zwrot ten tylko raz w Dziejach Apostolskich (7,56) i dwa razy w Apokalipsie (1,13; 14,4).

[99] Jest jeden wyjątek. We fragmencie J 12,34 Żydzi zastanawiają się nad wypowiedziami Jezusa o nadejściu „Godziny Syna Człowieczego". Jest to jednak jednoznaczne nawiązanie do słów Jezusa.

[100] Zob. H. Seweryniak, *Tajemnica Jezusa*, Warszawa 2001, s. 306.

[101] F. Gryglewicz, *Syn Człowieczy*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992[2], s. 157.

[102] Por. próbę identyfikacji owych państw: E. Haag, *Daniel*, Würzburg 1993. W podobny sposób: A. LaCocque, *Księga Daniela*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. wyd. oryginalnego: W.F. Farmer, red. wyd. polskiego: W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 980.

[103] A. LaCocque, *Księga Daniela*, s. 980.

[104] Por. E. Haag, *Daniel*, s. 121-135.

[105] Zob. A. LaCocque, *Księga Daniela*, s. 981.

Jezus, używając tego tytułu i napełniając go nowymi treściami[106], wyraża swój nadprzyrodzony autorytet, który otrzymał od „Przedwiecznego", swoje niebiańskie pochodzenie, a równocześnie zadanie, którym jest życie na ziemi, misja dla człowieka[107]. Jest to wielowarstwowy tytuł chrystologii pośredniej[108]. Jezus jest Synem Człowieczym, który zstąpił z nieba (3,13; 6,62), żeby podczas swojej misji przynieść życie (por. 3,16n; 6,27.53)[109]. Postać Syna Człowieczego jest w Czwartej Ewangelii mocno złączona z ziemską działalnością Jezusa, z Jego ziemskim Objawieniem[110]. Tak jak Syn Człowieczy w Księdze Daniela (Dn 7,14), w Czwartej Ewangelii Syn Człowieczy przejmuje władzę. Władca tego świata jest detronizowany, wyrzucony z tego świata (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω – 12,31). To odbywa się podczas wywyższenia (i dzięki wywyższeniu) Syna Człowieczego (12,31-32).

Godzina wywyższenia jest zarazem godziną chwały (zob. 12,23), o której mowa w interpretowanych wierszach. Syn Człowieczy zostaje otoczony chwałą (ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). Δοξάζω jest czasownikiem odrzeczownikowym, pochodzącym od słowa dovxa. W języku greckim rzeczownik ten oznacza chwałę, w sensie honoru, dobrej reputacji. Hebrajska koncepcja chwały, która jest w tle tego pojęcia w Czwartej Ewangelii, jest jednak odmienna. W Biblii hebrajskiej słowo chwała (כָּבוֹד) zawiera w sobie ideę ciężaru, wagi. Waga jakiegoś bytu w jego istnieniu określa jego znaczenie, chwałę rodzącą się z tego znaczenia.

Tak więc w języku hebrajskim „chwała" oznacza nie tyle czyjąś reputację, ile raczej jego rzeczywistą „wagę"[111]. Wyrażenie „chwała Boga" oznacza Boga samego, gdy okazuje się On w całej mocy swojego bytu. Oznacza doświadczenie przez człowieka obecności Boga. W Starym Testamencie Bóg okazywał swą chwałę w objawieniu siebie samego (np. w postaci obłoku, por. Wj 16,10) oraz w wielkich dziełach (np. cud przejścia przez Morze Czerwone, por. Wj 14,18 oraz por. Lb 14,22)[112]. Autor Czwartej Ewangelii przy-

---

[106] Zob. H. Seweryniak, *Tajemnica Jezusa*, 301-303.

[107] Zob. S. Smalley, *The Johannine Son of Man Sayings*, NTS 15 (1968-1969), s. 278-301. Zob również: F. Gryglewicz, *Syn Człowieczy*, s. 157.

[108] Zob. J.N. Aletti, *Jésus – Christ fait-il l'unité du Nuoveau Testament*, Paris 1994, s. 139.

[109] „That descent means that during his ministry he can offer life to those who believe in him (6:27, 53)". R.E. Brown, *An Introduction to the Gospel of John*, Edited, updated, introduced, and concludet by F.J. Moloney, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 2004, s. 255.

[110] Zob. A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 195. R.E. Brown, *An Introduction to the Gospel of John*, s. 255.

[111] Zob. D. Mollat, *Chwała*, STB, s. 134-140.

[112] Por. tamże, s. 135-136.

jął tę biblijną koncepcję chwały jako Bożej teofanii – teofanii zbawczej[113]. W Czwartej Ewangelii chwałę Boga objawia Jezus (por. J 12,31-32; 14,13)[114]. Czwarta Ewangelia wzywa człowieka do rozpoznania Bożej chwały w życiu Jezusa, z jego punktem kulminacyjnym w śmierci na krzyżu[115]. Najpełniej objawia Ojca w godzinie męki, w największej Jego Teofanii (por. J 12,23; 12,27-28; 13,31; 17,1)[116]. Syn Człowieczy, fizycznie wywyższony na krzyżu (ὑψόω – 12,32), wywyższony jest do chwały Boga (zob. 12,28)[117]. Jest to teofania miłości Boga do człowieka[118]. Staje się wyjątkową osobową przestrzenią, w której objawi się Chwała – Moc Boga, Jego Ojca.

Wzajemność chwały wyrażona w całym bogactwie syntaktycznym[119] podkreśla tożsamość Jezusa jako Objawiciela Ojca[120]. Należy więc śmierć Jezusa rozumieć nie tylko jako Jego otoczenie chwałą, jako Jego udział w rzeczywistości Boga, a również jako Objawienie Boga. W ten sposób rozumiana śmierć Jezusa jest wyjaśnieniem, egzegezą, objawieniem Boga. W tym wydarzeniu można Boga doświadczyć. Na krzyżu Jezusa objawi się cała prawda o Bogu, Jego wielkość, Jego majestat. Znamienny jest fakt, iż o chwale Boga w Starym Testamencie mówi się często w związku z Jego zbawiennym dzia-

---

[113] Margaret Pammel (*The Meaning of Doxa*, ZNW (1983), s. 12-16) pisze, iż autor Ewangelii przejął koncepcję chwały od proroka Izajasza (Iz 12,1-2; 40,5; 44,23; 63,2-14).

[114] Jezus objawia chwałę Ojca, tzn. Jego obecność, i swoją chwałę, rozumianą jako obecność Boga w swojej osobie, poprzez znaki. Znamienny jest np. opis znaku w Kanie Galilejskiej, który kończy się słowami: „Objawił swoją chwałę i uwierzyli w Niego Jego uczniowie" (J 2,11). Doniosłe są również słowa wypowiedziane do Marty, po tym jak Jezus wskrzesił Łazarza: „Czyż nie powiedziałem ci, że jeśli uwierzysz, ujrzysz chwałę Bożą?" Por. J. Drozd, *Chwała Chrystusa,* w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992^2, s. 175-178.

[115] Zob. M. Pammel, *The Meaning of Doxa*, ZNW (1983), s. 14.

[116] Por. D. Mollat, *Chwała*, s. 138.

[117] Bliskość tematu wywyższenia do tematu chwały jest Janową modyfikacją chrystologii Syna Człowieczego. Pojęcie wyżyszenia (ὑψόω), które występuje w Czwartej Ewangelii 5 razy (3,14/2x/ ; 8,28; 12,32.34), z jednym wyjątkiem (12,32; zobacz jednak 12,34), zawsze użyte jest w połączeniu z Synem Człowieczym. Por. J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes*, Bd. 2, s. 534. Bardzo dobrej analizy tego zagadnienia dokonał w swojej monografii: W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Münster 1979^3, s. 3-37.

[118] Por. M. Pammel, *The Meaning of Doxa*, ZNW (1983), s. 15.

[119] Dla egzegetów składnia tych dwu wierszy stanowi prawie węzeł gordyjski. Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 57. Oraz: C.B. Caird, *The Glory of God in the Fourth Gospel*, NTS 15 (1968/1969), s. 268-271.

[120] Zob. W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu*, s. 235. Joachim Becker (*Das Evangelium nach Johannes*, Bd. 2, s. 534) pisze o „soteriologischen Offenbarungseinheit von Vater und Sohn" i dochodzi do wniosku: „Jesu Erhöhung ist Erfüllung des väterlichen Heilswillen, Jesu Weg und Gottes Wille sind identisch".

łaniem (por. Wj 14,18 oraz por. Lb 14,22). W wybawieniu człowieka zatem objawia się „waga dobroci” – chwała – Boga, Jego zbawcza Moc.

A zatem Jezus przedkłada uczniowi do kontemplacji swoją śmierć na krzyżu. Poprzez wpatrywanie się w krzyż Jezusa uczeń może odkryć chwałę swojego Mistrza i chwałę Boga. Poprzez wpatrywanie się w krzyż Jezusa uczniowi zostaje objawiona prawda o dziele Chrystusa. Odkrywając chwałę swojego Mistrza i prawdę o krzyżu, jako zwycięstwie, sam uczeń może zostać otoczony chwałą Chrystusa (17,10) i w ten sposób otrzymać dar życia wiecznego (17,2).

Wiersz 33: Po uroczystym hymnie rozpoczynającym Mowę następują słowa Jezusa bezpośrednio odnoszące się do sytuacji pożegnalnej. Jezus zwraca się do uczniów używając słowa τεκνία. To zdrobnienie od słowa τέκνον wyraża zawsze osobistą, głęboką relację do adresata[121]. Zwrócenie się tego rodzaju jest charakterystyczne dla gatunku literackiego, jakim jest mowa pożegnalna (zob. TestRub 1,3; TestHi 5,1). Słowo to pojawia się wyłącznie w pismach Janowych (mimo Ewangelii jeszcze w 1 J 2,1.12.28; 3,7.18; 4,4; 5,21) i stanowi pewną część tożsamości eklezjalnej wspólnoty Janowej[122]. Poza tym, ponieważ wyraża zażyłą relację pomiędzy Jezusem i uczniami, oznacza, iż to właśnie Apostołowie i później wspólnota Janowa są spadkobiercami nauki i objawienia Jezusa.

Jezus jest jeszcze obecny, lecz to „Dasein” Jezusa dobiega do końca (ἔτι μικρόν) i radykalnie zmienia się na „Entzogensein” Jezusa (ὑπάγω)[123]. Zwrot e;ti mikro,n oznacza ograniczenie czasu ziemskiego objawienia Jezusa[124]. Jezus mówi o tym, iż uczniowie będą go szukali (ζητήσετέ με). Istotnie, jak nam objawia narracja Ewangelii, uczniowie w niedzielny poranek szukają Chrystusa (20,1-10; zob. również pytanie Jezusa do Marii Magdaleny 20,15 τίνα ζητεῖς). Szukają go w sensie fizycznym, bo jeszcze nie rozumieją (zob. 20,9). Kiedy jednak Piotr zobaczył grób i płótna w nim (20,8), wtedy uwierzył i przestał szukać Jego fizycznej (materialnej) obecności, bo zrozumiał sens i tajemnicę odejścia Jezusa.

Narazie (ἄρτι) uczniów cechuje ten sam stopień niezrozumienia, co Żydów (καθὼς εἶπον τοῖς Ἰουδαίοις... καὶ ὑμῖν λέγω). Słowa Jezusa wywołały

[121] Zob. J.P. Louw, E.A. Nida, *Louw-Nida Greek English Lexicon Based on Semantic Domains*, New York 1988², nr 9:46. W ten sposób zwracali się do swoich uczniow rabini. Zob. H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, Band II, München 1924, s. 559.

[122] T. Onuki (*Gemeinde und Welt in Johannesevangelium*, Neukirchen-Vlyn 1984, s. 79) pisze, iż w tym wyrażeniu „kommt das Transzendenzbewusstsein der johanneischen Gemeinde gegenüber der Aussenwelt zum Vorschein”.

[123] A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 134.

[124] Rudolf Bultmann (*Das Evangelium nach Johannes*, s. 232) pisze, iż zwrot ten wyraża „die historische Kontingenz der Offenbarung”.

u Żydów (zob. 7,33n; 8,21n) niezrozumienie tak samo jak u uczniów (zob. reakcję Piotra 13,36). Tu jednak podobieństwo uczniów z Żydami kończy się, jest ono tylko doczesne (zob. ἄρτι). Jezus nie mówi, tak jak mówił do Żydów (por. 7,34), iż Go nie znajdą, ani nie mówi, iż umrą w grzechu (zob. 8,21). Kontynuacja narracji pokazuje, iż ta niezdolność (οὐ δύνασθє) jest tylko doczesna. Piotr słyszy, że mimo iż teraz nie może naśladować Jezusa, to jednak później będzie Go naśladował (13,36). Wszyscy uczniowie słyszą, iż celem drogi Jezusa jest to, żeby razem z Nim przebywali w domu Ojca na wieki; oraz że niedługo zobaczą Go powtórnie (14,19)[125]. Warunkiem wiecznego przebywania z Jezusem jest Jego śmierć na krzyżu, poprzez którą otworzy on drogę dla uczniów. Tylko On może ją otworzyć.

Wiersze 34-35: Wiersze te, zawierające przykazanie miłości, przerywają bezpośrednie połączenie pomiędzy w. 33 i w. 36. Przez to wydaje się, iż przykazanie miłości zostało w obecnym kontekście umieszczone w wyniku późniejszej redakcji[126]. Udo Schnelle jednak bardzo słusznie zwraca uwagę na potrzebę wyjaśnienia teologicznej funkcji tego przykazania w jego obecnym kontekście. W sytuacji odejścia Jezusa przykazanie miłości określa sposób, w jaki uczniowie powinni pozostać w związku z Mistrzem[127]. Raymond Brown trafnie charakteryzował funkcję tych wierszy w aktualnej postaci tekstu pisząc, iż słowa zawarte w nich są „Jesus' way of ensuring the continuance of his spirit among his disciples"[128].

Autor Czwartej Ewangelii bezpośrednio po Jezusowych słowach o odejściu (w. 33) umiejscawia przykazanie skierowane do uczniów. Słowo „przykazanie" (ἐντολή) wyeksponowane zostało na pierwszym miejscu w zdaniu, co podkreśla imperatywną moc Jezusowych słów. Rzeczownik ten wystę-

---

[125] Zob. G.R. Beasley-Murray, *John*, [WBC 36], Dalas 1987, s. 246-247. Zob. C. Dietzfelbinger, *Der Abschied des Kommenden. Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden*, Tübingen 1997, s. 20.

[126] W ten sposób argumentuje F.F. Segovia, *Love Relationship in the Johannine Tradition: Agapē / Agapan in I John and the Fourth Gospel* [Society of Biblical Literature: Dissertation Series 58]. Chico 1982, s. 122. J. Becker, *Die Abschiedsreden im Johannesevangelium.* ZNW 61 (1970), s. 220. Tenże, *Das Evangelium nach Johannes*, Bd. 2, s. 447. J. Wellhausen, *Das Evangelium Johannis.* Berlin 1908, s. 61. Wilhelm Egger (*Methodenlehre zum Neuen Testament: Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden*. Freiburg; Basel; Wien: Herder 1990^{2}, s 169n) podsumowuje, iż w relacji do kontekstu literalnego wierszy 34-35 jest zauważalna nespójność od strony składniowej, semantycznej i pragmatycznej. Wszystkie argumenty popierające tę tezę przedstawia w swoim komentarzu R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. III, s. 59.

[127] Zob. U. Schnelle, *Die Abschiedsreden im Johannesevangelium*, s. 66. Por. również R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 402n. U. Wilckens, *Der Paraklet und Kirche*, w: *Kirche (FS G. Borkmann)*, hrsg. D. Lührmann, G. Strecker, Tübingen 1980, s. 187.

[128] R. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 609. W podobny sposób uważa C.K. Barret, *The Gospel according to St. John*, s. 451.

puje najczęściej właśnie w Czwartej Ewangelii – 10 razy[129]. W Ewangeliach synoptycznych ἐντολή jest pojmowane przede wszystkim jako przykazanie Prawa Mojżeszowego (zob. Mt 5,9; 19,17; 22,36 (ἐντολὴ [...] ἐν τῷ νόμῳ Mk 10,19; Lk 18,20; 23,56). W Czwartej Ewangelii natomiast zauważyć można pewien dystans do Prawa, co zostaje wyrażone w słowach „wasze Prawo" (ὁ νόμος ἡμῶν – 7,51; 8,17; 10,34) lub „ich Prawo" (ὁ νόμος αὐτῶν – 15,25)[130]. W badanej Ewangelii rzeczownik ἐντολή nigdy nie jest użyty na oznaczenie jakiejś części Prawa, jednego z przykazań Prawa. Ἐντολή wyraża wolę Ojca, którą Jezus wypełnia (10,18; 12,49-50; 15,10) lub wolę Jezusa, którą On objawia swoim uczniom[131]. Dla Jezusa przykazanie oznaczało wolę Ojca odnoszącą się do zbawczego dzieła poprzez śmierć Jezusa (zob. 10,18), największego aktu miłości (por. 13,1), i było prototypem przykazania danego uczniom[132]. Doniosły jest fakt, iż w Czwartej Ewangelii występuje omawiany rzeczownik najczęściej w połączeniu z ideą miłości (zob. 10,17-18; 13,34; 14,15; 14,21; 15,10; 15,12).

Spójnik ἵνα wprowadza zdanie podrzędne określające treść przykazania[133]. Jest nim wzajemna miłość (ἀγαπᾶτε ἀλλήλους). Czasownik avgapa,w w języku greckim klasycznym w porównaniu z innymi czasownikami dotyczącymi miłości nie był nośnikiem jakiegoś ważnego znaczenia[134]. Ważny

---

[129] Konkretnie 10,18; 11,52; 12,49; 12,50; 13,34; 14,15; 14,21; 15,10 (2x); 15,12. W Ewangelii według Mateusza występuje 6 razy (5,19; 15,3; 19,17; 22,36; 22,38; 22,40), w Ewangelii według Marka również 6 razy (7,8; 7,9; 10,5; 10,19; 12,28; 12,31); w Ewangelii według Łukasza 4 razy (1,6; 15,29; 18,20; 23,56). W Czwartej Ewangelii poza tym 4 razy pojawia się czasownik ἐντέλλομαι (8,5; 14,31; 15,14; 15,17).

[130] Barbara Skowronek pisze nawet o znaczeniu pejoratywnym. To określenie jest jednak za mocne, ponieważ nie jest we wszystkich tekstach Ewangelii obecny dystans do Prawa. Niektóre wiersze przedstawiają Prawo Mojżeszowe w sposób bardziej neutralny (np. 1,17.45). Zob. B Skowronek, *Jezusowe przykazanie miłości (J 15,12-17*, w: B. Szier, G. Kramarek, K. Mielcarek (red.): *Prorok potężny czynem i słowem. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Józefowi Kudasiewiczowi z okazji 70. rocznicy urodzin*, Lublin 1997, s. 206).

[131] Zob. konstrukcję ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμή – 15,12; również 14,15.21; 15,10. Wyraźniej jest przedstawiona podmiotowość Jezusa jako dawcy przykazania poprzez użycie czasownika ἐντέλλομαι.

[132] Zob. T. Hermann, *Miłość braterska w Pierwszym Liście św. Jana*, Paradyż 1984, s. 41.

[133] Spójnik ἵνα nie ma w tym zdaniu swojego zwykłego znaczenia celowego, a występuje w stałej konstrukcji z rzeczownikiem ἡ ἐντολή odnosząc się do treści przykazania. Zob. W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago–London 1979, nr 3715/2ca. Zob. również M. Zerwick, *Biblical Greek illustrated by examples. English Edition adapted from the Fourth Latin Edition*, edit. Joseph Smith, Rome 1963, § 415. Raymond E. Brown (*The Gospel according to John*, vol. 2, s. 607) tłumaczy użycie ἵνα jako *epexegeticus.*

[134] Język grecki klasyczny dysponował kilkoma czasownikami, które określały uczucie lub akt miłości. Były to czasowniki φιλέω, στέργω, ἐράω i ἀγαπάω. Każdy z tych czasowników posiadał pewien odcień znaczeniowy. Najczęściej były używane czasowniki φιλέω

stał się dopiero w języku greckim biblijnym, w języku Septuaginty i Nowego Testamentu[135]. W przypadku tego czasownika doszło do transformacji semantycznej. W tekstach Homera oznaczał czułość i tkliwość. W epoce attyckiej języka greckiego zakres znaczeniowy poszerzony został na miłość rodzicielską, która jest czystym darem oraz na zrozumienie i jednoczenie się z osobą kochaną. W Septuagincie poza miłością ludzką czasownik ἀγαπάω określał miłość Boga do człowieka. W Nowym Testamencie prawie w każdym przypadku oznacza relację Boga do człowieka[136]. Zwłaszcza w Czwartej Ewangelii miłość przedstawiona jest jako Boża miłość zstępująca w osobie Syna Bożego na świat, żeby ten został zbawiony (zob. 3,16)[137].

Przykazanie miłości jest określone jako nowe (καινή). Wyłania się oczywiście pytanie o charakter tej nowości. Rozumienie przykazania jako przeciwstawienia do starotestamentowego przykazania miłości bliźniego (Kpł 19,17n) lub jego radykalnego udoskonalenia jest niewłaściwe ponieważ brak mu argumentów treściowych[138]. Również w porównaniu z literaturą w Qumran lub wczesnym gnostycyzmem nie jest przykazanie to czymś oryginalnym[139].

Przymiotnik καινός oznacza „nowy względem istoty" a więc jakościowo lepszy od wszystkich poprzednich.[140] Nowość przykazania miłości 13,34 polega zatem na jego niezwyczajnej, do tego czasu nieistniejącej jakości. Rodzaj tej jakości określają nam następne słowa 34 wiersza „καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς". Spójnik καθώς, tłumaczony w języku polskim słowem *jako*, stojący na początku zdania nie ma znaczenia *porównania*. W języku Nowego Testamentu

---

i ἐράω, najmniej często στέργω i ἀγαπάω. Zob. C. Brown, *Love*. In: C. Brown (red.), *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Vol. 2. Exeter 1976, s. 538-539.

[135] Czasownik ἐράω w ogóle nie występuje w Nowym Testamencie, który nie zawiera również czasownika στέργω poza kompozytami ἄστοργος (Rz 1,31; 2 Tm 3,3) i φιλόστοργος (Rz 12,10). Czasownik φιλέω stał się również mniej teologicznie znaczącym czasownikiem. Zob. tamże, s. 538-539.

[136] Zob. tamże, s. 539-543.

[137] Zob. G. Quell, E. Stauffer, ἀγαπάω, ἀγάπη, ἀγαπητός, TDNT I, S.S. 21-55.

[138] Zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. III, s. 59. Por. również: R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 613. W sposób wyczerpujący temat ten omówił: R.A. Harrisville, *The Concept of Newness in the New Testament*, JBL 74 (1955), s. 69-79.

[139] Analogie z literatury z Kumran (zwłaszcza 1QS) i z literatury chrześcijańsko-gnostycznej (zwłaszcza Ewangelii według Tomasza) przeanalizował J. Augenstein, *Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen* [Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 134]. Stuttgart, Berlin, Köln 1993, s. 164-166, 175-177. Andreas Dettwiler (*Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 75) pisze, iż obecność przykazania braterskiej miłości w poszczególnych ugrupowaniach w I wieku po Chr. (eseńczycy, wspólnoty gnostyczne, wspólnota Czwartej Ewangelii) nie jest czymś zaskakującym z punktu widzenia socjologii religii. Przez wzajemną solidarność i miłość tworzyli w poszczególnych ugrupowaniach mocne więzi i w ten sposób pomagali ukształtować tożsamość danej wspólnoty.

[140] Zob. J. Behm, καινός, TDNT VI, s. 450n.

spójnik καθώς posiada różnego rodzaju znaczenia i w Czwartej Ewangelii przedstawia trzy rodzaje relacji: a) relację Ojca i Syna będącą podstawą dla relacji pomiędzy Jezusem i Jego uczniami (zob. J 15,9); b) relację Jezusa i uczniów, która jest fundamentem relacji między uczniami (zob. 15,12); c) relację pomiędzy Ojcem i Synem stanowiącą wzór relacji między uczniami (zob. 17,22)[141]. W omawianym wierszu mamy do czynienia z drugim rodzajem relacji. Miłość Jezusa określa miłość uczniów. Nie określa (tylko) miary miłości, ale przede wszystkim wskazuje na fundament, przyczynę miłości uczniów, którą jest miłość Chrystusa. To znaczy, że spójnik ten posiada w tym przypadku znaczenie przyczynowe, odpowiadające słowu „bowiem"[142].

Jezus mówi o swojej miłości używając czasownika ἠγάπησα w czasie *aoristi*, który jest czasem oznaczającym skutek dokonany w przeszłości. Tym aktem miłości jest śmierć Jezusa na krzyżu, w której wyraził szczyt swej miłości „do końca" (εἰς τέλος – 13,1; por. również 15,13 oraz 3,16). Jest to miłość niepowtarzalna, która staje się normą i źródłem miłości uczniów[143].

Ta niepowtarzalna między ludźmi jakość miłości w szczególny sposób odróżni uczniów Jezusa od innych ludzi (ἐν τούτῳ γνώσονται πάντες ὅτι ἐμοὶ μαθηταί ἐστε). Jezus używa czasu przyszłego czasownika γινώσκω, ponieważ w aktualnym momencie narracji właśnie sama osoba Jezusa jest głównym indykatorem przynależności uczniów do Niego. Podczas Jego nieobecności miłość powinna być cechą rozpoznawczą Jego uczniów. Czasownik γινώσκω oznacza poznanie empiryczne, jest to poznanie na podstawie znaków zewnętrznych[144]. Nie chodzi zatem o uczucie miłości, o uczucia w ogóle, lecz o konkretne czyny i postawy, które manifestują stałą obecność Jezusa w ich kręgu, są znakiem, iż uczniowie żyją w stylu Jezusa[145]. Świadkami ich wzajemnej miłości mają być wszyscy (πάντες). Podmiot poznawania jest więc w tym przypadku ujmowany bardzo szeroko – są nim wszyscy ludzie.

Wiersze 36-38: Wiersze te bezpośrednio łączą się z wierszem 33 i podkreślają negatywny dla uczniów aspekt odejścia Jezusa[146]. Dialog Jezusa

---

[141] Zob. O. De Dinechin, *Kathôs: la similitude dans l'Evangile de saint Jean*, Recherches de science religieuse 58 (1970), s. 198.

[142] Zob. F. Blass, A. Debrunner, *A Greek Grammar of The New Testament and Other Early Christian Literature*, § 453, nr 2. Zob. również: R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. III, s. 60.

[143] Yves Simoens (*Secondo Giovani: Una traduzione a un' interpretazione*. Bologna: Centro editoriale dehoniano, 2002², s. 579) w swoim komentarzu na ten temat pisze: „L'invito ad amore «come Gesù ci ha amati» permette alla nuova legge di funzionare secondo l'ordine che le è proprie. L'amore è sempre inimitabile, altrimenti non è amore. Non tollera nessuna norma, perché esso stesso è la norma. Soltanto l'amore obliga".

[144] Zob. W. Bauer, *A Greek-English Lexicon*, nr 1647.

[145] Zob. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 26. „... they are to repeat the love of Jesus and thus render present the lifestyle of Jesus".

[146] Zob. A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 135.

z Piotrem obecny jest we wszystkich Ewangeliach. Mogłoby się wydawać, iż tekst Czwartej Ewangelii jest bliski zwłaszcza Ewangelii według Łukasza, jednak autorzy są zgodni co do niezależności tradycji, z której korzysta autor Czwartej Ewangelii[147]. Zauważalny jest typowy, zwłaszcza dla Czwartej Ewangelii, styl i sposób wyrażania – np. słowa Piotra o gotowości do tego, aby umrzeć za Jezusa są formułowane w sposób właściwy dla Czwartej Ewangelii (τιθέναι τὴν ψυχὴν ὑπέρ τινος). Podobnie podwójne ἀμέν przed wypowiedzią Jezusa lub reakcja w dialogu sformułowana jako pytanie podejmujące poprzednie zdanie[148].

Budowa tych wierszy nacechowana jest stopniowym paralelizmem – w reakcji podejmowany jest poprzedni temat, który rozwinięty zostaje o nowy motyw. Tak wzbogacony rozwinięty jest dalej w kolejnej reakcji współrozmówcy. Tekst zawiera dwie wypowiedzi proleptyczne. Pierwszą jest *prolepsis* zewnętrzna – męczeństwo Piotra (w. 36) urzeczywistni się w czasie, który przekracza czas narracji Czwartej Ewangelii (por. 21,18.19). Drugą jest *prolepsis* wewnętrzna – czytelnik jest świadkiem zapowiedzianego wyparcia się Piotra (w. 38) w 18,27. Zapowiedź ta, wyprzedzona uroczystym podwójnym ἀμέν, stanowi klimaks całego dialogu[149].

Piotr zadaje Jezusowi proste pytanie: ποῦ ὑπάγεις. Pytanie to jest bezpośrednią reakcją na wiersz 33. Brzmi w podobny sposób jak pytanie Żydów w 7,35. Piotr nie rozumie słów Jezusa, tak samo, jak to miało miejsce podczas obmycia nóg (13,6)[150]. W odpowiedzi Jezus powtarza słowa z wiersza 33, zwraca się jednak bezpośrednio do Piotra i używa czasownika ἀκολουθέω. Kroczyć drogą, którą kroczył Jezus, znaczy całkowicie naśladować Go, przyjąć Jego Objawienie, przyjąć Jego styl życia, być przygotowanym aby oddać swoje życie. Znaczy to jednak również odczytywać i przyjąć wolę Boga, w zgodzie z którą teraz może iść do domu Ojca tylko Jezus. Piotr będzie mógł pójść później (ὕστερον).

Warto zauważyć, iż podczas pierwszego i drugiego dialogu z Jezusem (13,6n) (13,36n) pojawia się ten sam schemat – *teraz* (ἄρτι / νῦν) *jeszcze nie (wiesz / możesz naśladować), później (*μετὰ ταῦτα / ὕστερον*) jednak będziesz (wiedział / mógł naśladować).* Czytelnik jest świadom tego napięcia międzyczasu („in-between time”[151]) i z narracji wie, iż przysłówki μετὰ ταῦτα / ὕστερον wskazują na śmierć i zmartwychwstanie Jezusa (zob. 2,22; 12,6).

---

[147] Por. analizę podobieństw i różnic poszczególnych tradycji zawartych w ewangeliach: R. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 614-616. Por. również: C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, s. 55-56.

[148] Zob. A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 136.

[149] Por. tamże, s. 136.

[150] Doniosły jest fakt, iż Piotr wykazuje niezrozumienie właśnie odnośnie śmierci Jezusa.

[151] F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 26.

Znamienny jest w tym kontekście wspominany już czasownik ἀκολουθέω, typowy dla ucznia[152]. Oznacza to, iż do tego żeby uczeń mógł naśladować Jezusa, potrzebne są śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. One są prawdziwym źródłem dla właściwego naśladowania. Żeby być uczniem, potrzeba, by uczeń doświadczył śmierci i zmartwychwstania Jezusa, potrzeba, by kontemplował Jezusa umęczonego i zmartwychwstałego. Tylko w ten sposób może dojść do transformacji ucznia: z tego, który nie rozumie i nie jest w stanie naśladować Jezusa, na ucznia, dla którego pielgrzymka Jezusa stanie się i jego pielgrzymką.

Reakcja Piotra zdradza niezrozumienie potrzeby odejścia Jezusa. Apostoł nie rozumie również potrzeby tej transformacji, a kładzie nacisk na teraz (ἄρτι)[153]. Piotr nie zrozumiał mesjańskiego posłannictwa Jezusa. Jakkolwiek uwierzył w słowa Jezusa, (zob. 6,68) nie zrozumiał Jezusowego stylu działania. Pozostał ze swoją mentalnością człowieka, który broni swej wizji siebie i Jezusa. Jest zbyt pewny siebie, żeby mógł przypuścić, iż potrzebne jest (ozdrawiające) wydarzenie[154], które zmieniłoby całą perspektywę jego „indywidualistycznego i brawurowego"[155] myślenia i działania.

Henryk Witczyk, żeby uwypuklić charakter zarozumiałej wypowiedzi Piotra, porównuje ją z podobną sytuacją, w której Tomasz błędnie zrozumiał zamiar Jezusa i powiedział do współuczniów: „Chodźmy także i my, aby razem z Nim umrzeć" (11,6). Tomasz zwraca się do współuczniów, Piotr natomiast nie liczy się ze wspólnotą. „Piotr chce bronić Jezusa. Tomasz chce współcierpieć z Jezusem"[156].

Z tekstu Ewangelii wyłania się ironia. Piotr używa bowiem formuły mającej jednoznacznie charakter soteriologiczny (τιθέναι τὴν ψυχὴν ὑπέρ[157] τινος – zob. 10,11.15; 15,13; por. 10.17). Tymczasem to Jezus ma umrzeć za niego. Echo tej ironii zauważalne jest w wypowiedzi Jezusa, który formu-

[152] Raymond E. Brown (*The Community of the Beloved Disciple*, s. 78) nazywa ten czasownik „the term *par excellence* for the dedication of discipleship".

[153] Zob. C. Dietzfelbinger, *Der Abschied des Kommenden*, s. 23. Por. również F.J. Moloney, *The Gospel of John*, s. 386.

[154] Takim wydarzeniem była ofiara i zmartwychwstanie Jezusa. George Beasley-Murray (*John*, s. 248) doniośle pisze: „By the power of the Good Shepherd's sacrifice Peter finally became a good shepherd, and followed in his Lord's footsteps".

[155] H. Witczyk, *Rola „umiłowanego ucznia" w odniesieniu do Piotra „wypierającego się" Jezusa*, w: *Opoka Kościoła Chrystusowego: Bibliści KUL w 25 rocznicę Jana Pawła II*, red. S. Szymik, H. Ordon, Lublin 2004, s. 68.

[156] Tamże, s. 68.

[157] Przyimek ὑπέρ w Nowym Testamencie używany jest w formułach o ekspiacyjnym umieraniu Jezusa. Zob. H. Langkammer, *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1997, s. 89.

łę Piotra zamienia w pytanie retoryczne[158], aby zaraz potem skierować do niego zapowiedź czy raczej przestrogę. Czytelnik w toku narracji poznaje, do czego doprowadza fałszywa wizja Piotra. Piotr rzeczywiście trzykrotnie wypiera się Jezusa (18,12-27). Interpretacja narracji[159] objawia nam, iż poprzez wyparcie się Piotr dezawuuje swoją przynależność do Jezusa, zrywa więź z Nim, a w ten sposób również więź ze wspólnotą, którą w narracji symbolizuje postać Ucznia umiłowanego.

Czwarta Ewangelia nie przedstawia tylko słabości Piotra, lecz odkrywa również rozumienie naśladowania Jezusa, bycia Jego uczniem. Naśladowanie, w którym człowiek skupi się na Jezusie jedynie jako Nauczycielu, ziemskim Mesjaszu, lub nawet Objawicielu, i nie jest w stanie przyjąć śmierci i zmartwychwstania Jezusa, co prowadzi do niezrozumienia Jezusa, a w konsekwencji do braku akceptacji Jezusa i wyparcia się Go[160].

* * *

Podsumowując należy stwierdzić, że jednoczącym tematem teologicznym wierszy wprowadzenia jest znaczenie odejścia / śmierci Jezusa. Jest ono przedstawione jako doznanie chwały Ojca i Syna, a zarazem jako koniec ziemskiej działalności Jezusa i Jego odejście, opuszczenie uczniów. Śmierć Jezusa jest obrazowana jako wydarzenie rozdzielające „teraz" i „potem" w powszechnej historii zbawienia oraz w osobistej historii zbawienia ucznia. Śmiercią Jezusa rozpoczął się nowy etap w życiu apostołów, których „los" (zdrada; wyparcie się, wierność Ucznia umiłowanego) zależał od zrozumienia tego wydarzenia zbawczego. „Przeżycie" śmierci i zmartwychwstania Chrystusa jest zarazem momentem zwrotnym w kształtowaniu osobistej egzystencji każdego ucznia.

Badane wiersze przedstawiają dwie opcje zrozumienia Jezusowej śmierci: 1. jako momentu chwały (w. 31-32); 2. jako momentu zagrożenia, klęski (w. 36-38). To drugie prowadzi do zanegowania siebie jako ucznia Chrystusa.

Z egzegezy wierszy 13,31-38 wyłania się, bardzo istotna dla dalszej interpretacji teologicznej cecha ucznia – jego egzystencjalny znak. Jest to miłość do członków wspólnoty. Miłość ta jest znakiem rozpoznawczym ucznia Chrystusa.

---

[158] Zob. A. Stimpfle, *Blinde sehen. Die Eschatologie im traditionsgeschichtlichen Prozess des Johannesevangelium*, Berlin–New York 1990, s. 186: „ironisierende In-Frage-Stellung [...] nach dem Motto: „Na und?".

[159] Zob. H. Witczyk, *Rola „umiłowanego ucznia" w odniesieniu do Piotra*, s. 69-72.

[160] Zob. C. Dietzfelbinger, *Die Größeren Werke (Joh 14.12f)*, NTS 35 (1989), s. 42. Por. również: A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 138.

3.2. Pielgrzymka Jezusa do domu Ojca – miejsca jedności Chrystusa z uczniem (J 14,1-3)

Wiersz 1. Wiersz pierwszy 14 rozdziału, rozpoczynający Mowę Jezusa, wprowadza atmosferę pożegnania. W poprzednich perykopach czytamy, iż Jezus świadomy nadchodzących wydarzeń doznaje głębokiego wzruszenia (zob. 12,27: νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται; 13,21: Ἰησοῦς ἐταράχθη τῷ πνεύματι). W takiej atmosferze smutku i wzruszenia, po tym jak Jezus powiedział uczniom o swoim odejściu, w którym nie będą (teraz) mogli Go naśladować, rozbrzmiewa Jezusowe wezwanie: μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία[161]. Wezwanie to rozbrzmiewa ponownie w wierszu 27b, dzięki czemu powstaje inkluzja, obramowująca Mowę tematem pociechy[162].

Wyrażenie to zakorzenione jest w semickiej tradycji językowej [163] i antropologii. Serce jest uważane za centrum osoby, zwłaszcza w wymiarze emocji, uczuć, umysłu oraz woli[164]. Pierwotne znaczenie czasownika ταράσσω określa wprawianie w ruch, najczęściej poprzez potrząśnięcie. W tym sformułowaniu oznacza głębokie wzruszenie, które porusza całą osobowością człowieka. Wstrząśnięcie uczniów jest w tej sytuacji zrozumiałe[165]. Wobec faktu zbliżającego się Jezusowego odejścia są przeniknięci lękiem z powodu utraty bezpośredniej relacji z Mistrzem. Nieobecność bliskiego człowieka

---

[161] Johannes Beutler (*Psalm 42/43 im Johanesevangelium*, NTS 25 (1979), s. 35-57, zwłaszcza s. 46-54) wyprowadza te słowa z chrześcijańskiej tradycji interpretującej ten psalm metodą midraszu w kontekście Męki Jezusa. Użycie tego psalmu kojarzonego z Pasją Jezusa miało zatem czytelnika od razu odesłać do wydarzeń męki Jezusa. Por. tenże, *Habt keine Angst: Die erste johanneische Abschiedsrede (Joh 14)*, [Stuttgarter Bibelstudien 116], Stuttgart 1984, s. 25-29.

[162] Por. R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 462.

[163] Czasownik ταράσσω występuje w połączeniu z rzeczownikiem καρδὶα w tekście Septuaginty w księgach Est 5,2; Job 37,1; Ps 37,11; 54,5; 75,6. W J 12,27 występuje ten czasownik w połączeniu z rzeczownikiem ψυχή, który często występuje jako termin bliskoznaczny słowu καρδὶα. Spicq przytacza przykłady tego połączenia z Testamentu XII Patriarchów. Zob. C. Spicq, *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, t. II, Fribourg–Göttingen 1982, s. 883. Rudolf Bultmann, (*Das Evangelium nach Johannes*, s. 462) wskazuje również na grecki sposób wyrażania się.

[164] Zob. B. Widła, *Słownik antropologii Nowego Testamentu*, Warszawa 2003, s. 236-237. Por. również, J. Behm, καρδία, κτλ., TDNT 2, s. 612-616. Klaus Wengst (*Das Johannesevangelium. 2. Teilband: Kapitel 11-21*, s. 116, przyp. 96) pojmując serce jako „Personalzentrum" zastępuje rzeczownik καρδία zaimkiem osobowym. W ten sam sposób tłumaczą B.M. Newman, E.A. Nida, *A Translator's Handbook on the Gospel of John*. London; New York: United Bible Societies, 1980, s. 454.

[165] R.A. Culpepper (*The Gospel and Letters of John*, s. 209) pisze o trzech powodach wzruszenia uczniów wypływających z narracji: 1) jeden z uczniów zdradzi Jezusa; 2) Jezus zostawi uczniów samotnych; 3) Piotr wyprze się Jezusa.

stanowi zazwyczaj zagrożenie przerwania wzajemnych więzi. Jezus odpowiada na ten strach uczniów wezwaniem do wiary, ponieważ ich poruszenie dotyczy ich wiary. Trudno wierzyć w nieobecnego Mesjasza (por. J 12,34), w Mesjasza, który nie będzie obecny w przypadku potrzeby, w sytuacji zagrożenia. Sytuacja uczniów w wieczerniku i ich wstrząśnięcie jest wiernym odbiciem kryzysu, który przeżywa każdy wierzący, ogarnięty wątpliwościami dotyczącymi obecności Jezusa w ich życiu[166].

Jezusowa reakcja na rozpacz uczniów przenika do samego sedna ich kryzysu, do kruchości ich wiary. Jezusowe słowa πιστεύετε εἰς τὸν θεὸν καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε stanowią poważny problem interpretacyjny. Czasownik πιστεύετε, występujący w obu członach wypowiedzi, można bowiem przetłumaczyć w trybie oznajmującym, ale także w trybie rozkazującym. Różne możliwe kombinacje rozumienia tych czasowników dostarczają rozmaitych możliwości tłumaczenia tej Jezusowej wypowiedzi. C.K. Barret[167] podaje cztery podstawowe możliwości tłumaczenia:

a) oba czasowniki występujące w trybie oznajmującym: „Wierzycie w Boga i we mnie wierzycie";

b) oba czasowniki występujące w trybie rozkazującym: „Wierzcie w Boga i we mnie wierzcie!";

c) pierwszy czasownik występuje w trybie oznajmującym, stanowiący w ten sposób punkt wyjścia dla wezwania, utworzonego poprzez drugi czasownik w trybie rozkazującym: „Wierzycie w Boga i we mnie [więc] wierzcie!"[168];

d) pierwszy człon wypowiedzi jest pojmowany jako imperatywne protasis, drugi zaś jako apodosis wprowadzone poprzez spójnik καί.

Aby rozwiązać ten problem[169], należy zwrócić uwagę przede wszystkim na kontekst oraz na teksty paralelne. Pierwszy wiersz rozpoczyna się imperatywem negatywnym (μὴ ταρασσέσθω), co sugeruje dalszy imperatywny ciąg wypowiedzi[170]. Takie rozumienie obu czasowników sugeruje paralelne

---

[166] Klaus Wengst (*Das Johannesevangelium. 2. Teilband: Kapitel 11-21* [ThKNT 4/2], Stuttgart–Berlin–Köln 2001, s. 116) pisze w swoim komentarzu, iż pierwsi czytelnicy Ewangelii przeżywali konsternację taką jak uczniowe Jezusa. Powodem ich wzruszenia i strachu nie było jednak odejście Jezusa, lecz prześladowanie, którego doświadczali.

[167] Zob. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, s. 456.

[168] Zob. R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 463. W podobny sposób rozumuje ks. Antoni Paciorek (*Ewangelia według św. Jana*, s. 164): „W pierwszym przypadku należy przyjąć indicativus, ponieważ fakt wiary w Boga u Apostołów nie podlegał wątpliwości. Druga forma natomiast jest najprawdopodobniej imperatywem".

[169] Rudolf Schnackenburg (*Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 65-66) pomniejsza ten problem mówiąc, iż niezależnie od tego, jakie rozwiązanie zostanie przyjęte, sens wypowiedzi zostaje ten sam.

[170] Zob. J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes*, Bd. 2., s. 459.; B.M. Newman, E.A. Nida, *A Translator's Handbook on the Gospel of John*, s. 454.

użycie πιστεύω w wierszach 14,10-11, w których czasownik ten użyty jest jednoznacznie w trybie rozkazującym[171]. Andreas Dettwiler[172] trafnie podkreśla imperatywny sens wezwania, ponieważ w tym wierszu chodzi właśnie o to, żeby uczniów wezwać do wiary[173], a nie o to, aby uczniów uspokoić poprzez wskazanie na fakt ich wiary[174].

Niektórzy egzegeci podkreślają, iż połączenie czasownika πιστεύω z przyimkiem εἰς powinno wskazywać bardziej na zaufanie, niż na wiarę[175]. Przeciw takiemu rozumieniu tego wiersza protestuje Rudolf Bultmann pisząc, iż takie użycie tego czasownika jest Czwartej Ewangelii obce[176]. Nie należy jednak tych dwóch aktów od siebie oddzielać. Zaufanie bowiem wychodzi z wiary w Jezusa. Tylko zaufanie zakorzenione w wierze w jedność Jezusa z Ojcem może przezwyciężyć konsternację i strach ucznia.

Wiara, do której wzywa Jezus, jest właśnie takim dynamicznym aktem przeciwstawionym dynamizmowi zła, wobec którego stoją uczniowie[177]. Na dynamizm tej wiary wskazuje właśnie użyty przyimek εἰς, który w Czwartej Ewangelii zawsze oznacza ruch[178]. „Ruch" wiary kieruje więc troskę ucznia w kierunku Jezusa i Jego Ojca[179].

---

171 W ten sposób rozumuje również Andreas Dettwiler (*Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 142-143) oraz Thomas L. Brodie (*The Gospel According to John*, s. 459-460).

172 Zob. A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 142.

173 Również w Ewangeliach synoptycznych Jezus wzywa uczniów do wiary w sytuacjach zagrożeniach. Por. np. słowa Jezusa w czasie burzy na morzu (Mt 8,26). Zob. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 311.

174 W ten sposób (błędnie) uważa A. Stimpfle, *Blinde sehen. Die Eschatologie im traditionsgeschichtlichen Prozess des Johannesevangelium*, Berlin–New York 1990, s. 188.

175 Zob. B. Witherington, *John's Wisdom. A commentary on the Fourth Gospel*, Louisville 1995, s. 248. Zob. również: B.M. Newman, E.A. Nida, *A Translator's Handbook on the Gospel of John*, s. 454.; C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, s. 456.

176 Zob. R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 463.

177 Rudolf Bultmann (*Das Evangelium nach Johannes*, s. 463) wskazuje na przeciwieństwo świata, które jest przedstawione w Mowie pożegnalnej (zob. J 16,33). Uczniowie przeżywają wstrząs, dlatego że są zostawieni w samotności wobec tego przeciwieństwa. To ταράσσω jest wynikiem zderzenia świata z Jezusowym objawieniem.

178 Zob. I. de la Potterie, *Wiara w Pismach Janowych*, Verbum Vitae 5 (2004), s. 110. De la Poterrie w przytoczonym artykule akcentuje dynamizm wiary jako konkretny akt – witalny i egzystencjalny (tamże, s. 109). Dowodem jest fakt, iż Ewangelista nigdy nie używa rzeczownika, lecz zawsze czasownik.

179 Bruce J. Malina i Richard L. Rohrbaugh (*Social-science commentary on the Gospel of John*, Minneapolis 1998, s. 230) piszą w swoim nachylonym socjologicznie komentarzu, iż konstrukcja ta oznacza „being completely embedded in the group of which he [Jesus] is the central personage".

W wezwaniu do wiary w Ojca i do wiary w Jezusa nie chodzi o dwa różne akty, lecz o jedność wiary[180]. Czwarta Ewangelia często podkreśla jedność Jezusa z Ojcem (zob. 10,30). Tuż przed Pasją Jezus mówi: „Ten, kto we Mnie wierzy, wierzy nie we Mnie, lecz w Tego, który Mnie posłał" (12,44). Wiara w Boga wyraża się w wierze w Jezusa – Objawiciela swojego Ojca[181]. W ten sposób wiersz 1, oprócz tematu wiary, wprowadza temat jedności Jezusa i Ojca rozwinięty w 14 rozdziale, zwłaszcza w wierszach 8-11.

Wiersz 2-3. Podczas gdy wiersz 1 przypomina ciężar pożegnania, w kolejnych fragmentach przedstawiony jest cel odejścia Jezusa, którym jest dom Ojca. Rozpoczyna się Jezusowym stwierdzeniem: „w domu Ojca mego jest wiele mieszkań" (ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρός μου μοναὶ πολλαί εἰσιν). To stwierdzenie Jezusa jest nagłówkiem następnego tekstu. Cały drugi i trzeci wiersz ewangelista najprawdopodobniej zaczerpnął ze starszej tradycji[182]. Christian Dietzfelbinger[183] trafnie pisze, iż autor Czwartej Ewangelii dokonał teologicznej reinterpretacji starszego eschatologicznego materiału.

Tekst ten jednak jest „nadzwyczajnie trudnym"[184]. Podstawowym problemem jest zrozumienie wiersza 2bc, zwłaszcza od strony gramatyczno-składniowej. Interpretując ten tekst trzeba rozwiązać dylemat, czy to zdanie jest stwierdzeniem orzekającym czy pytającym[185]. Dalej należy zrozumieć znaczenie partykuły ὅτι. Ostatecznie należy wyjaśnić znaczenie tego tekstu w kontekście, w którym się znajduje.

Wiersz 2bc jest zdaniem warunkowym o charakterze *nierealnym*. Wprowadzające εἰ δὴ μή, zawiera znaczenie: „jeśli nie"; „inaczej"; „w przeciwnym

---

[180] Καί łączące oba człony wiersza 14,1b nie należy rozumieć jako koordynatywne lecz jako „*kai epexegeticus*". Zob. F. Blass, A. Debrunner, *A Greek Grammar of The New Testament*, § 387, nr 2.

[181] Klaus Wengst (*Das Johannesevangelium. 2. Teilband: Kapitel 11-21*, s. 117) w swoim komentarzu pisze, iż biblijna wiara w Boga Izraela urzeczywistniała się w wierze, że Bóg działa poprzez swoje szczególnie wybrane sługi (zob. Wj 14,31). To doświadczenie wyzwalającego Boga, które chrześcijanie posiadają dzięki Męce i Zmartwychwstaniu, stoi w tle wezwania do wiary w Jezusa i w Ojca.

[182] G. Fischer (*Die himmlischen Wohnungen. Untersuchungen zu Joh 14,2f*, Bern–Frankfurt 1975, s. 35-56) w swojej obszernej monografii przedstawia liczne paralele, które uzasadniają istnienie motywów zawartych w wierszach 2-3 w przedewangeliowej tradycji. Zdaniem Uda Schnelle'go (*Die Abschiedsreden im Johannesevangelium,* ZNW 8 (1989), s. 66) za przyjęciem tej hipotezy premawia: „die im NT singuläre Gleichsetzung des »Hauses des Vaters« mit den »himmlischen Wohnungen«, das joh Hapaxlegomenon ἑτοιμάζειν und die für das Johannesevangelium auffällige Eschatologie".

[183] C. Dietzfelbinger, *Der Abschied des Kommenden. Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden*, Tübingen 1997, s. 32.

[184] R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 625.

[185] Tę drugą możliwość zawierają oba główne krytyczne wydania tekstu. Zob. B. Aland, C. Martini, B. Metzger (Hrsg.), *The Greek New Testament*, Stuttgart 1994[4]. E. Nestle, K. Aland (Hrsg.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 1993[27].

razie" (łac. *sin minus*). Ta eliptyczna wypowiedź zawiera *implicite* warunek następującego po niej zdania; można ją zatem zrozumieć jako skrócone *protasis* znaczeniowo ściśle związane z wierszem 2a.

Apodosis złożone jest z dwu części, które składniowo łączy przyimek ὅτι. Wprawdzie niektóre greckie rękopisy nie zawierają, tego przyimka, lecz jak zostało powyżej dowiedzione, przeciw jego opuszczeniu przemawiają poważni świadkowie tekstu[186]. Następnym problemem jest jego funkcja w zdaniu. Kauzalne rozumienie przyimka jest teoretycznie możliwe, lecz nie znajduje wystarczającego poparcia w tekście[187]. Najczęściej przyimek ten jest pojmowany jako *recytatywny* lub *eksplikatywny.* Poważnym problemem jest to, że nie da się odnaleźć w narracji takiej wypowiedzi, na którą powoływałby się Jezus w *apodosis*[188], która zbudowana jest jako *irrealitas* czasu przeszłego. Wytłumaczenie tego zdania jako pytania retorycznego nie znajduje w kontekście poważnego uzasadnienia.

Rozwiązanie tego problemu można znaleźć w ponownej gramatycznej ocenie tego zdania, zwłaszcza wyrażenia εἶπον ἄν. Andreas Dettwiler[189], który przeprowadził szczegółową analizę omawianego zdania warunkowego, jak również innych zdań warunkowych *irrealitatis* zawartych w Czwartej Ewangelii, dochodzi do wniosku, iż tej pierwszej części *apodosis* nie należy czytać w czasie przeszłym, lecz jako *irrealitatis* czasu teraźniejszego. Dettwiler[190] słusznie wskazuje na fakt, iż w języku greckim w zdaniach warunkowych aspekt jest decydujący dla czasu[191]. W tym miejscu najbardziej pasuje

---

[186] Ojciec Raymond E. Brown (*The Gospel according to John*, vol. 2, s. 619-620) przypuszcza, iż obecność przyimka jest dobrze poparta zewnętrznie, a jego opuszczenie uzasadnia argumentem, iż jest to możliwość najlepiej pasująca do kontekstu, oraz że „the translation without *hoti* makes the best sense". Tamże, s. 620.

[187] Zwolennikiem kauzalnego rozumienia jest C.K. Barret (*The Gospel According to St. John*, s. 457). Rudolf Bultmann (*Das Evangelium nach Johannes*, s. 464) natomiast określa to rozumienie przymiotnikiem „trywialne". Kauzalne rozumienie krytykuje również A. Stimpfle, *Blinde sehen. Die Eschatologie im traditionsgeschichtlichen Prozess des Johannesevangelium*, s. 170.

[188] J. McCaffrey (*The House With Many Rooms: The Temple Theme of Jn. 14, 2-3*, Rome 1988, s. 139-144) traktuje wyrażenie εἰ δὲ μή jako osobitą technikę literacką własną autorowi Ewangelii, poprzez którą czytelnik może wejść w głębsze rozumienie tekstu. McCafrey przypuszcza, iż słowa, do których odwołuje się Jezus, nie znajdują się bezpośrednio w tekście, ale *implicite*, zwłaszcza w 13,33. McCafrey'owa hipoteza jest jednak tylko czystą spekulacją.

[189] Zob. A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31 – 16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture- Charakters* [Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 169], Göttingen 1995, s. 144-146.

[190] Tamże, s. 144.

[191] Zob. F. Blass, A. Debrunner, *A Greek Grammar of The New Testament and Other Early Christian Literature*, § 360, nr 4. Zob. również: E. Bonermann, E. Risch, *Griechische Grammatik,* Frankfurt–Berlin–München 1978[2], s. 293, § 281.

pytanie w trybie warunkowym *irrealitatis* czasu teraźniejszego: „Gdyby tak nie było, czyż mówiłbym wam, że idę przygotować wam miejsce?”[192].

Następnym problemem interpretacyjnym jest pytanie o religijno-teologiczne tło tych wierszy a zwłaszcza wyrażenia „dom Ojca mego” oraz znaczenia „mieszkań” znajdujących się w tym domu[193]. W literaturze egzegetycznej dominują trzy grupy hipotez[194]: a) hipotezy poszukujące związków z pismami Filona Aleksandryjskiego; b) hipotezy poszukujące tła w gnostycyzmie, zwłaszcza w literaturze mandejskiej; c) hipotezy poszukujące odniesienia dla 14,2-3 w literaturze żydowskiej apokaliptyki.

Ad a) Dzieło Filona jest często przytaczane w poszukiwaniu tła religijno-teologicznego dla metafory „dom Ojca”, zwłaszcza *De somniis 1,43*, jednakże niezgodności pomiędzy motywami Filona oraz motywami teologicznymi Czwartej Ewangelii są większe niż łączące paralele[195].

Ad b) Poważnych paralel tematycznych dostarczają teksty gnostyczne, zwłaszcza mandejskie[196]. J 14,2-3 łączą z mandejskimi tekstami wspólne motywy, zwłaszcza motyw niebieskich mieszkań w domu Ojca, ewentualnie w domu życia. Wspólna jest również aktywność Zbawiciela, który przychodzi do dusz, żeby je zabrać do przygotowanych mieszkań[197].

Wzajemną zależność tych tekstów należy jednak postawić pod znakiem zapytania. Teksty gnostyczne mandejskie są bowiem datowane jako późniejsze w stosunku do tekstu Czwartej Ewangelii. Jest trudne więc dopatrywać się jakiegoś wspólnego tła[198].

---

[192] Takie tłumaczenie tego zdania przedkłada również ks. Antoni Paciorek w swoim komentarzu. Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, s. 163.

[193] Zagadnienie to w studiach nad Czwartą Ewangelią jest intensywnie badane. Por. zwłaszcza: G. Fischer, *Die himmlischen Wohnungen. Untersuchungen zu Joh 14,2f*, Bern–Frankfurt 1975; J. McCaffrey, *The House With Many Rooms: The Temple Theme of Jn. 14, 2-3*, Rome 1988; A. Stimpfle, *Blinde sehen*, s. 151-169. Ze starszych badań na uwagę zasługują: R. Bultmann, *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevanegeliums*, In: R. BultmanN, *Exegeitica. Ausätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, ausgew., eingel. und hg. von E. Dinkler, Tübingen 1967, s. 55-104.

[194] Stary Testament, literatura z Qumran oraz pisma rabinackie nie stanowią z powodu braku znaczących paralel ważniejszego punktu odniesienia dla tekstu J 14,2n. Por. A. Stimpfle, *Blinde sehen*, s. 151n.

[195] Wyczerpującą naukową dyskusję nad materiałem Filona prezentuje G. Fischer, *Die himmlischen Wohnungen*, s. 189-192.

[196] Obszerne studium gnostycznego materiału, obok mandejskiego również pism z Nag Hamadi dokonał w swojej pracy, tenże egzegeta G. Fischer, tamże, s. 273-285.

[197] Zob. R. Bultmann, *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen*, s. 89n. Por. również: A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 152-155. G. Fischer, *Die himmlischen Wohnungen*, s. 241-273. A. Stimpfle, *Blinde sehen*, s. 151n, 155-157.

[198] Zob. A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 154.

Ad c) Apokaliptyczne teksty żydowskie dostarczają licznych motywów, które łączą ich eschatologiczną koncepcję z motywami zawartymi w Czwartej Ewangelii. Chodzi zwłaszcza o motyw domu Ojca oraz o motyw mieszkań znajdujących się w tym domu. Według H. Bietenharda[199] w judaizmie często występuje eschatologiczna nadzieja wyrażona poprzez obraz niebiańskich mieszkań sprawiedliwych. W ten sposób zostaje rozwiązane pytanie, gdzie znajdują się umarli sprawiedliwi. Najbliższe paralele znajdują się w księgach Henocha.

HenEt 39,4n: „Tam zobaczyłem inne widzenie: *Siedzibę sprawiedliwych i miejsce odpoczynku świętych*. Tam oczy moje zobaczyły *ich siedziby* razem z aniołami i *ich miejsce odpoczynku* ze świętymi".
HenEt 41,2: „Ujrzałem tam *siedzibę wybranych* i *mieszkanie świętych*". [podkreślił B.K.]

Teksty apokaliptyczne zawierają koncepcję siedziby Boga w niebie, w której znajdują się miejsca dla świty oraz dla spoczynku świętych (por. również 4 Ezdr 7,80 oraz Łk 16,9)[200]. Henoch Słowiański dosłownie pisze o niezliczonej ilości mieszkań przygotowanych dla ludzi sprawiedliwych (zob. HenSłow 61,3)[201]. Żydowska apokaliptyka stanowi bardzo poważne tło dla wczesnochrześcijańskiej koncepcji Syna Bożego powracającego na końcu czasów[202]. To teologiczne tło mogło być miejscem powstania tych motywów, które autor Czwartej Ewangelii podjął i których reinterpretacji dokonał.

Wyrażenie ὁ οἶκος τοῦ πατρός μου na początku publicznej działalności Jezusa odnosi się do Jerozolimskiej świątyni (zob. J 2,16). W późniejszym tekście 2,19-22 dochodzi do reinterpretacji świątyni jako ciała Jezusa, które będzie zniszczone poprzez śmierć i ponownie powstanie przez wskrzeszenie. Świątynia dla narodu wybranego była miejscem obecności Boga, miejscem jedności Boga z narodem wybranym[203]. Jeszcze bardziej znaczącym dla badanego wiersza jest przenośne wyrażenie w J 8,35: „Niewolnik nie przebywa w domu [ἐν τῇ οἰκίᾳ] na zawsze, lecz Syn przebywa [μένει] na zawsze". Ten dom, w którym Syn ma stałe miejsce przebywania, sugeruje unię z Oj-

[199] H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und im Spätjudentum*, Tübingen 1951, s. 173-177.

[200] Motyw miejsca spoczynku w literaturze judaistycznej oraz w Nowym Testamencie, zwłaszcza w *Liście do Hebrajczyków*, studiuje O. Hofius, *Katapausis. Die vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief*, Tübingen 1970, o J 14,2n pisze konkretnie na s. 184.

[201] C. Böttrich (*Weltweisheit, Menschheitsethik, Urkult. Studien zum slavischen Henochbuch*, Tübingen 1992, s. 220-222) uważa HenSłow 61,3 za najbliższą paralelę J 14,2-3.

[202] A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 150.

[203] „Il tempio rappresentava il centro della fede e del culto per i popolo eletto". Y. Simoens, *Secondo Giovanni: Una traduzione e un' interpretazione*, Bologna 2002², s. 595.

cem zarezerwowaną dla Jezusa-Syna, oraz dla tych, którym to miejsce Jezus przygotuje.

Bardzo trafnie zauważa McCafrey[204], iż autor Czwartej Ewangelii nadał tekstowi J 14,2-3 charakter polisemantyczny. Autor w mistrzowski sposób pisze tekst, tak że zachowuje on liczne poziomy znaczeń. Pojęcia „Dom Ojca" oraz „mieszkania" posiadają znaczenie literalne, odnoszące się do przestrzenni, Świątyni[205] i znajdujących się w niej pomieszczeń. W głębszym znaczeniu określają duchową przestrzeń, w której Jezus sam przebywa w jedności z Ojcem. Jednolitość ta zawiera liczne możliwości (μοναὶ πολλαί)[206] dla uczniów Jezusa, by mogli być włączeni w tę jedność.

Ta polisemantyczność zawarta jest również w określeniach ruchu (πορεύομαι – w. 2d.3a; ἔρχομαι – w. 3a), który podejmuje Jezus. McCafrey mówi tu również o dwu poziomach znaczenia. Pierwszy poziom, literalny, oznacza fizyczny ruch Jezusa w przestrzeni implikujący odejście Jezusa od uczniów (aspekt negatywny) i dojście do domu Ojca (aspekt pozytywny). Na poziomie głębszym, poziomie znaczenia duchowego, te określenia ruchu zawierają w sobie orędzie Jezusa „ofiarowującego ruch"[207], prowadzącego do wspólnoty z jego Ojcem, poprzez mękę[208] i zmartwychwstanie – niewidzialną drogę duchową prowadzącą do Ojca.

Wiersz 3, tworzący chiazm z wierszem 2, rozpoczyna się spójnikiem kai, nawiązując tym samym do tekstu poprzedniego. Pierwsza część wiersza 3, paralelna do zakończenia wiersza 2[209], ma budowę zdania warunkowego *probabilitatis*, co oznaczało by niepewność zrealizowania Jezusowej zapowiedzi. Ten rodzaj zdania warunkowego, jednakże, w przypadkach wypowiedzi odnoszących się do przyszłości może mieć wartość zdania warunkowego *realitatis*, lub nawet zastępować może zdanie okolicznikowe czasu[210], jak ma

[204] Zob. J. McCaffrey, *The House With Many Rooms*, s. 245-247.

[205] Autor wykorzystuje prawdopodobnie wcześniejszą tradycję apokaliptyczną zawierającą motyw niebieskiego mieszkania, reintrerpretowanego w znaczeniu świątyni – Jerozolimskiej; świątyni, którą jest Jezus.

[206] Dla Ojców Kościoła wiele mieszkań oznaczało istnienie różnych stopni szczęśliwości, pewnego rodzaju „piętrowe niebo". „Wielość mieszkań sugeruje raczej obfitość, nie zaś zróżnicowanie szczęścia niebieskiego". A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, s. 164.

[207] „Sacrificial movement". J. McCaffrey, *The House With Many Rooms*, s. 247.

[208] „Der Weggang Jesu ist sein Tod, der erfolgt, damit den Jüngern im Himlischen Haus eine Wohnung bereitet wird". J. Gnilka, *Johannesevangelium*, s. 112.

[209] „Die Weiterführung des Logions zu der Aussage, dass Jesus wiederkommt und die Jünger zu sich holen wird, wäre an sich nich notwendig, aber dem Evangelisten liegt offenbar an dieser Aussage". R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 70.

[210] Zob. M. Zerwick, *Biblical Greek illustrated by examples. English Edition adapted from the Fourth Latin Edition*, edit. Joseph Smith, Rome 1963, s. 110, § 332.

to miejsce w tym zdaniu[211]. Zdanie to jest wprowadzeniem do Jezusowych słów o Jego powrocie. Jezus nie określa dnia powrotu do uczniów, mówi o tym, co musi się dokonać zanim powróci: musi odejść i przygotować miejsce, wówczas ponownie wróci (πάλιν ἔρχομαι – czas teraźniejszy!) i zabierze ich do siebie (καὶ παραλήμψομαι [czas przyszły] ὑμᾶς πρὸς ἐμαυτόν)[212].

Przygotowanie miejsca dla uczniów w wierszu 2 stanowiło metę Jezusowej drogi, na co wskazuje również bezokolicznikowa rekcja czasowników. W wierszu 3 natomiast akt ten, razem z odejściem, przedstawiony został jako warunek konieczny powrotu Jezusa.

Ponowny powrót Jezusa jest pewnego rodzaju powtórzeniem Jego pierwszego przyjścia poprzez wcielenie. Wskazuje na to okolicznik πᾶλιν[213] oraz użycie czasownika ἔρχομαι, który w Prologu oznacza przyjście Światłości – Jezusa – na świat (ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν [...] ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον – 1,9; por. także 1,11; 3,19; zob. 4,23 ἐγὼ ἐλήλυθα ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός μου).

Zdanie celowe, wprowadzone poprzez użycie ἵνα wskazuje nie tylko cel Jezusowego odejścia, lecz również przygotowania miejsca dla uczniów oraz Jego ponownego przyjścia. Tym celem jest przebywanie uczniów razem z Jezusem. Jak trafnie zauważają Bruce Malina i Richard Rohrbaugh obecność Jezusa była, i jest nadal, decydująca dla tożsamości wspólnoty uczniów Jezusa[214].

W tekście nie jest bliżej określone, kiedy nastąpi powrót Jezusa, ani o jaki rodzaj powrotu chodzi[215]. Użyta tu formuła pozwala myśleć o Paru-

---

[211] „Ἐάν with the subjunctive aorist is used of things which the speaker or writer thinks will certainly take place, where ὅταν, *when, whenever*, should have been used". Thayer's Greek Lexikon, nr 1518, § 1/4.

[212] Czasownik w czasie terażniejszym bywa czasami używany w znaczeniu *futurum*, zwłaszcza jeśli chodzi o zapowiedzi prorocze oraz szczególnie często w przypadku czasownika ἔρχομαι. Zob. F. Blass, A. Debrunner, *A Greek Grammar of The New Testament and Other Early Christian Literature. A Translation and Revision of the ninth-tenth German edition incorporating supplementary notes of A. Debrunner by* R. W. Funk, London–Chicago, 1961, § 369/3. Francis Moloney (*Glory not Dishonor*, s. 34) pisze, iż chociaż to następstwo czasów jest gramatycznie niezdarne, to jednak zdeterminowane jest poprzez proleptyczne znaczenie Jezusowego odejścia i Jego ponownego przyjścia. Badacz dodaje, że zdanie celowe rozpoczynające się spójnikiem ἵνα, „demands a future meaning for both verbs".

[213] Zdaniem Rudolfa Schnackenburga (*Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 70) słowo πᾶλιν sugeruje, iż pomiędzy odejściem Jezusa i Jego powrotem minie krótki czas.

[214] Zob. B.J. Malina, R.L. Rohrbach, *Social-science commentary on the Gospel of John*, s. 230.

[215] Zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 71.

zji[216], bowiem takie znaczenie posiada czasownik ἔρχομαι w 21,22n[217]. Ponieważ jednak odejście Jezusa nastąpi poprzez Jego śmierć na krzyżu, należy uznać za prawdopodobne, iż w tekście tym powrót Jezusa i zabranie uczniów do siebie ma nastąpić w momencie śmierci ucznia[218]. Tę interpretację wspiera również znaczenie dialogów Jezusa z Piotrem: w Wieczerniku (13,36-37) oraz po Zmartwychwstaniu (21,15-19)[219].

Jednak tok dyskursu rozwijającego temat odejścia i powrotu, jak zostało dowiedzione w studium struktury tekstu, pokazuje, iż zawartej w Czwartej Ewangelii idei powrotu Jezusa nie można ograniczyć wyłącznie do końca czasów lub momentu śmierci ucznia[220]. Wiersze 14,15-17 przedstawiają powrót Jezusa do wierzących „w" i „poprzez" Parakleta, którego zadaniem będzie przebywać z uczniami Jezusa. Wiersz 23 przedstawia powrót Jezusa razem z Ojcem do ucznia[221] – do jego wnętrza osobowego. Polisemantyczność tekstu[222] „maluje" całościowy obraz adwentu ucznia Jezusa[223]. Życie ucznia jest właśnie nieustannym adwentem, oczekiwaniem powrotu Jezusa, napełnianiem swojej osoby Duchem Świętym, pogłębianiem wzajemnej relacji – przebywania – ucznia z Jezusem, oczekiwaniem ostatecznego nadejścia Jezusa oraz adwentem osobistym w oczekiwaniu własnej śmierci.

---

216 „Damit kann nur die Parusie des Erhöhten gemeint sein". U. Schnelle, *Die Abschiedsreden im Johannesevangelium*, s. 66. Por. również: J. Beutler, *Habt keine Angst*, s. 43-44.

217 Inne zdanie na ten temat ma Rudolf Schnackenburg (*Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 70). Jednak w innym artykule (*Das Anliegen der Abschiedsrede in Joh 14*, In: *Wort Gottes in der Zeit. Festschrift für Karl Hermann Schelkle zum 65. Geburtstag dargebracht von Kollegen, Freunden, Schülern*, hrgs. H. Feld, J. Nolte, Düsseldorf 1973, s. 104) badacz skłania się ku zdaniu, iż pierwotnie słowa te rzeczywiście odnosiły się do Paruzji.

218 Ojciec Raymond E. Brown (*The Gospel according to John*, vol. 2, s. 626). zgadza się z tą opinią jako „a possible reinterpretation of the parusia theme when it was realized that the parousia had not occurred soon after the death of Jesus, when the disciples began to die. [...] Xiv 2-3 originally referred to the parousia and possibly was reinterpreted in terms of the death of the Christian". Felix Porsch (*Evangelium sv. Jana* [MSK NZ 4], Kostelní Vydří 1998., s. 142) jest zdania, iż Jezusowi chodzi właśnie o powrót w momencie śmierci wierzącego.

219 „When we studied xiii 36-37 in the light of xxi 15-19 we saw that Jesus promise to Peter 'You will follow me later' was subsequently related to Peter's death". R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 626.

220 Zob. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, s. 456. Do tych dwu znaczeń słowa Jezusa ogranicza ks. Lech Stachowiak (*Ewangelia według św. Jana*, s. 312).

221 Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 626.

222 „We have insisted that there are elements both of final and of realized eschatology in John". R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 626.

223 Por. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, s. 457. Por. również R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 71.

3.3. Uczeń poprzez wiarę rozpoznaje Jezusa jako drogę prowadzącą do domu Ojca (J 14,4-14)

Wiersz 4-5. Po wprowadzających programowych słowach Jezusa (w. 1-3) następuje 4 wiersz rozpoczynający nową część Mowy. Na pierwszym miejscu w zdaniu stoi wprawdzie spójnik kai, łączący wiersz 4 z tekstem poprzednim, w Mowie Jezusa dochodzi jednak do zmiany, która może się wydawać zaskakująca.[224]

Na początku wiersza Jezus jeszcze raz podejmuje temat celu swojego odejścia (ὅπου), jednak dalej nieoczekiwanie wprowadza nowy temat – temat drogi (ὁδός). Nagła zmiana myśli uwidacznia się poprzez nieprawidłową składnię zdania[225]. Ta zmiana i wprowadzenie tematu drogi stanowi dla Tomasza[226] poważny problem. Prowokujący jego reakcję 4 wiersz jest w toku dyskursu punktem wyjścia dla całego dialogu między Jezusem i Tomaszem[227].

Czytelnik spotkał się już z postacią Tomasza w epizodzie wskrzeszenia Łazarza (zob. zwłaszcza 11,26) oraz spotka się z nim jeszcze w bardzo ważnej perykopie opisującej spotkanie ze Zmartwychwstałym (zob. 20,24-28). Znamienne jest, iż postać Tomasza w Czwartej Ewangelii pojawia się zawsze w kontekście Jezusowej śmierci. Tomasz jest uczniem wiernym, przygotowanym umrzeć razem z Jezusem (zob. 11,26), nie jest jednak w stanie zrozumieć, iż śmiercią nie kończy się „droga" Jezusa (zob. 20,24-28). W odróżnieniu od Piotra, który nie jest w stanie zaakceptować śmierci Jezusa (por. 13,36-38), Tomasz akceptuje Mękę Mistrza, ale nie jest w stanie zrozumieć, iż śmierć Pana prowadzi do Chwały, do domu Ojca[228]. Tomasz widzi ziem-

[224] Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 71.

[225] Bruce Metzger (*Textual Commentary*, s. 207) mówi o „textual harshness". Zob. również: C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, s. 457. „It is ungrammatical and obscure". Późniejszy wariant textu (ὅπου ἐγὼ ὑπάγω οἴδατε καὶ τὴν ὁδὸν οἴδατε) jest właśnie, jak zostało wcześniej wykazane, wynikiem złagodzenia tego przeskoku myślowego i zarazem poprawienia „rozumowania" tekstu, dokładnie według logiki Tomasza (zob. następny 5 wiersz)mówiącej, iż cel określa drogę.

[226] Komentatorzy są niemiłosierni wobec Tomasza charakteryzując go jako „a loyal but dull disciple". C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, s. 457. „Thomas, the loyal but undiscerning disciple". G.R. Beasley-Murray, *John*, [WBC 36], Dalas 1987, s. 252.

[227] Dwuznaczność lub niejasność wypowiedzi stanowi, z punktu widzenia retoryki, konieczny warunek dla rozwinięcia dialogu. Wiersz 4 zawiera podstawowe elementy semantyczne scalające dialog w. 4-6. Zob. A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 160. „Die Verse werden zusammengehalten durch die Semantik des Wohin (ὅπου) des Weges (ὁδός) und des Wissens (εἰδέναι).

[228] Zob. E. Kraft, *Die Personen des Johannesevangeliums*, Evangelishe Theologie 16 (1956), s. 27.

skiego Jezusa, lecz nie widzi Chrystusa[229], którego posłał Ojciec, i który do Ojca prowadzi.

Jezus stwierdza: „znacie drogę" (οἴδατε τὴν ὁδόν). Tomasz w swoim pytaniu, które nie jest tylko pytaniem o znaczenie słów, lecz również pytaniem egzystencjalnym[230], na pierwsze miejsce wysuwa cel – sens – drogi (οὐκ οἴδαμεν ποῦ ὑπάγεις). W mniemaniu Tomasza, który właśnie reprezentuje pewien rodzaj ogólnoludzkiego myślenia[231], cel określa drogę. Pojmuje cel i drogę jako dwa oddzielne elementy. Chce poznać cel, aby do do niego móc przystosować swoją drogę. To jest ludzkie myślenie pojmujące drogę w sensie lokalnym lub technicznym – jako sposób postępowania[232]. Użycie rzeczownika ὁδος z rodzajnikiem wskazuje na fakt, iż chodzi o konkretną drogę, którą uczniowie już znają, o Jezusa. Kto zna Jezusa i uwierzy w Niego, już nie musi swojej uwagi koncentrować na celu, na sensie swojego życia, ponieważ Jezus się staje dla ucznia drogą i celem.

Wiersz 6. Odpowiedź Jezusa rozpoczyna się odniesieniem do własnej osoby. Użycie zaimka osobowego ἐγώ wraz z czasownikiem emfatycznie wskazuje na osobę – podmiot, będący w związku z orzeczeniem wyrazem nadrzędnym[233]. W języku hebrajskim Starego Testamentu nie zawsze używa się zaimka osobowego dla 1 osoby liczby pojedynczej w sposób emfatyczny. Jego występowanie jest w tekście hebrajskim częste, co wywarło wpływ również na grecki tekst ST, który ten zaimek tłumaczy za każdym razem w sposób wręcz „niewolniczy".[234] Niemniej jednak należy zwrócić uwagę na

[229] Zob. R.A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, Philadelphia 1983, s. 124.

[230] Rudolf Bultmann (*Das Evangelium nach Johannes*, s. 466-467) pisze: „Und dennoch ist die Frage insofern richtig gestellt, als in ihr deutlich wird, daß das Wissen um den eigenen Weg von dem Wissen um das ὑπάγειν Jesu abhängt".

[231] Por. Ch. Dietzfelbinger, *Der Abschied des Kommenden*, s. 34. Zob. również: L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 312. „Zapewne przedstawia w nim Jan typ człowieka dobrej woli, nie obdarzonego jeszcze darem Ducha świętego, który pouczy o sensie odejścia i powtórnego przyjścia Jezusa". Por. również: R.A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, s. 123. „He is the model of disciple who understands Jesus' flesh but not his glory". Zdaniem Felixa Porscha (*Evangelium sv. Jana*, s. 142) Czwarta Ewangelia często łączy przeszłość, teraźniejszość i przyszłość oraz koncentruje się przede wszystkim na aktualnej i przyszłej sytuacji swojej gminy. W pytaniach uczniów zawarte są zatem także pytania i problemy dotyczące wspólnoty janowej, a pośrednio polemika z wrogami.

[232] Zob. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 312.

[233] Por. np. Mt 10,16 – ἐγὼ ἀποστέλλω; Mt 21,27 – ἐγώ ἐπιτάσσω σοι; Mk 9,25 – ἐγὼ καταλύσω.

[234] Zob. E. Schweizer, *Egô eimi. Die religiongeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums*, [FRLANT 56], Göttingen 1965[2], s. 23. Kwestia emfatycznego lub nieemfatycznego użycia zaimka osobowego אֲנִי / אָנֹכִי jest bardziej złożona niż ją przedstawia wyżej przytoczony niemiecki uczony E. Schweizer, ponieważ zaimek ten we wcześniejszej fazie

fakt, iż zaimek osobowy pierwszej osoby liczby pojedynczej podkreśla osobę wypowiadającego się jako podmiot działania.

Emfatycznie użyty zaimek osobowy znajdujemy w literaturze mądrościowej (por. Prz 8 oraz Syr 24) oraz w późniejszej literaturze apokaliptycznej (zob. Dn 7,15.28; por. HenSłow 39,2), w celu podkreślenia osoby przekazującej objawienie.[235]

Uwypuklenie osoby jest ważne przy przedstawianiu posłańca wykonującego wydane mu polecenie. Posłaniec mówi o tym, kim jest, jakie polecenie ma wykonać oraz czyim jest posłańcem. Taką autoprezentację Boskiego posłańca podaje nam księga Tobiasza: „ἐγώ εἰμι Ραφαηλ εἷς ἐκ τῶν ἑπτά ἁγἰων ἀγγέλων οἵ πρασαναφέρουσιν τάς προσευχάς... (Tob 12,15; por. ww. 11-20).[236]

Znamienne jest użycie zaimka w sytuacji zawierania przymierza między Labanem i Jakubem dla uwypuklenia podmiotu przymierza: „Zawrzyjmy zatem ja i ty [אֲנִי וָאָתָּה] przymierze... (Rdz 31,44, por. również w. 52). Zaimek ten w odniesieniu do YHWH w sytuacji zawarcia przymierza z Noem podkreśla Boga jako głównego i wyłącznego inicjatora przymierza: „ אִתְּכֶם וַאֲנִי הִנְנִי מֵקִים אֶת־בְּרִיתִי” (ἐγώ ἰδού ἀνίστημι τήν διαθήκην μου ὑμίν – LXX; Rdz 9,9, por. również w. 12 oraz Rdz 17,4). Zaimek ten jest ważny w autoobjawieniowej formule אֲנִי יְהוָה[237] (względnie אֲנִי־אֵל שַׁדַּי[238]), za pomocą której YHWH daje się poznać jako Bóg przymierza z Ojcami Izraela (zob. Rdz 15,1; 17,1; 28,13; 35,1).[239] Dekalog rozpoczynający się od „... אָנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ (ἐγώ εἰμι κύριος ὁ θεός σου – LXX, Wj 20,2)” podkreśla autorytet Boga YHWH jako wyłącznego prawodawcy dla Izraela („Ja jestem Pan, Bóg twój, który Cię wyprowadził z ziemi egipskiej, z domu niewoli” – Wj 20,2) oraz jako jedynego obiektu kultu („Ja Pan, twój Bóg jestem Bogiem zazdrosnym..”.; „ אָנֹכִי יְהוָה אֱעלֹהֶיךָ – Wj 20,5). Pleonastyczne użycie tego zaimka w Pwt 32,39n podkreśla status Boga jako wyłącznego podmiotu działania w historii Izraela[240] oraz jego relację z Izraelem.

rozwoju języka hebrajskiego był stosowany emfatycznie (por. Sdz 8,23; 2 Sam 12,28). W późnej hebrajszczyźnie emfaza nie jest taka wyraźna. Zob. BDB, s. 59.

[235] Por. H. G. Link, *I am*, w: C. Brown, *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Vol. 2, Exeter 1976, s. 279.

[236] Por. U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 125.

[237] W ST ta formuła znajduje się 199 razy, por. np. Rdz 15,17; 28,13; Wj 6,2.6.7.29; 7,5.17; 8,18; 10,2..., oprócz tego formuła ta znajduje się w ST 8 razy wraz z inną formą zaimka: אָנֹכִי יְהוָה, zob. Wj 4,11; 20,2.5; Pwt 5,6.9; Ps 81,11; Iz 43,11; 44,21.

[238] Zob. Rdz 17,1; 35,11 oraz Hi 13,3.

[239] Zob. H. G. Link, *I am*, s. 278.

[240] Ten teistyczny ekskluzywizm jeszcze mocniej podkreśla Deutero-Izajasz, zob. Iz 41,4; 43,10-11.13.25. Por. E. Stauffer, ἐγώ TDNT, vol. II, s. 344 (343-362).

Deklaratywne użycie tego zaimka należy również do chrystologicznych wypowiedzi Nowego Testamentu, które podkreślają autorytet Jezusa i Jego moc (por. ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν – Mt 5,22; ἐγὼ ἐπιτάσσω; ἐγὼ ἐκβάλλω – Łk 11,20)[241]. Rozpoczęcie odpowiedzi w J 14,6 zaimkiem osobowym zwraca więc uwagę czytelnika na osobę Jezusa.

Ekskurs I: Analiza formuły ἐγώ εἰμι

Powyższe teksty ze Starego Testamentu nie naświetlają nam tylko problemu samego użycia ἐγώ, gdyż zawierają całą formułę ἐγώ εἰμι (zob. Rdz 17,1; Wj 20,2; Pwt 32,39). Już spojrzenie na frekwencję występowania formuły w Czwartej Ewangelii, w porównaniu z ewangeliami synoptycznymi[242], wskazuje na to, iż chodzi o formułę ważną w Czwartej Ewangelii[243].

Ἐγώ εἰμι wyraźnie wskazuje na podmiot Mowy. Za pomocą wypowiedzi „Ja jestem" Jezus w Czwartej Ewangelii wyraża, kim jest, w jaki sposób przystępuje do relacji z ludźmi, oraz w jaki sposób mają Go adresaci tych wypowiedzi pojmować[244].

Pod względem gramatycznym możemy rozróżnić trzy[245] typy ἐγώ εἰμι:

1. absolutne użycie ἐγώ εἰμι (J 8,24.28.58; 13,19; 18,6);
2. użycie ἐγώ εἰμι z orzecznikiem domyślnym (J 4,26; 6,20; 18,5.8);

---

241 Por. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, s. 242.

242 Mt 5 razy; Mk 3 razy; Łk 4 razy; J 29 razy, z tego w wypowiedziach Jezusa, Mt 1 raz; Mk 2 razy; Łk 2 razy; J 26 razy.

243 Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 2, s. 59-60.

244 Por. U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 124. F. Porsch, *Evangelium sv. Jana*, s. 59. S. Rabiej, *Protologiczne znaczenie Chrystusowego „Ego Eimi"*, RTK 38-39 (1991-92) z. 2, s. 75-76.

245 Inni autorzy wydzielają dwa typy: absolutny oraz z orzeczeniem, por. np: F. Porsch, *Evangelium sv. Jana*, s. 58-59. S. Rabiej, *„Ja jestem" w Ewangelii św. Jana znakiem boskiej godności Jezusa*, RTK 35 (1988) z. 2, s. 187. F. Gryglewicz, *„Ja jestem" w Janowej Ewangelii*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 2, red. S. Łach, M. Filipiak, H. Langkammer, Lublin 1977, s. 219n. R. Bultmann (*Das Evangelium nach Johannes*, s. 167) dokonuje klasyfikacji funkcji tej formuły. Rozpoznaje 4 typy: A) *Präsetationsformel* – odpowiada na pytanie: Kto jesteś? Jej funkcją jest przedstawienie osoby. B) *Qualifikationsformel* – odpowiada na pytanie: Kim jesteś? Ta formuła opisuje osobę. C) *Identifikationsformel* – osoba jest identyfikowana z inną osobą lub rzeczą. Formuła ta mówi o tożsamości osoby. D) *Rekognitionsformel* – za pomocą tej formuły mówca jest odróżniany od innych osób, jest rozpoznawany. W tej formule zaimek osobowy nie jest podmiotem, ale orzeczeniem. Bultmann zalicza wypowiedź w 14,6 do ostatniego typu.

3. ἐγώ εἰμι w połączeniu z orzecznikiem w nominatiwie (J 6,35.51; 8,12; 9,5; 10.7.9; 10,11.14; 11,25; 14,6; 15,1.5).[246]

Jezusowa autodeklaracja w J 14,6 należy właśnie do ostatniej grupy.

Dyskusja naukowa[247] wokół formuły objawieniowej ἐγώ εἰμι koncentruje się głównie na pytaniu, co stoi w tle znaczenia tej formuły. E. Schweizer w swoim bardzo szczegółowym dziele przebadał szereg bliskowschodnich tekstów[248] koncentrując się zwłaszcza na tekstach mandejskich, w których widział właściwe tło dla ἐγώ εἰμι w Czwartej Ewangelii[249]. Czwarta Ewangelia miała w ten sposób polemizować z proto-mandejską religią. C.K. Barrett jednak temu zaprzecza twierdząc, iż to literatura mandejska jest zależna od chrześcijańskiej myśli, a nie odwrotnie[250]. Teza o mandejskich korzeniach ἐγώ εἰμι, choć popierana przez niektórych poważnych autorów, jak np. R. Bultmann, jest dziś w literaturze przedmiotu zgodnie odrzucana[251].

C.H. Dodd, który również przebadał różne wpływy na Czwartą Ewangelię zaprezentował natomiast pogląd, który przeważa dziś we współczesnej egzegezie. Wskazał on na starotestamentalną autodeklarację Boga אֲנִי הוּא (zwłaszcza u Dt-Iz), którą LXX oddaje przez ἐγώ εἰμι[252]. Kultyczna objawieniowa formuła Starego Testamentu jest najbliższą paralelą dla ἐγώ εἰμι w Czwartej Ewangelii, zwłaszcza dla typu absolutnego. Bóg w teofanii na górze Horeb objawia się Możeszowi za pomocą formuły, która w tłumaczeniu LXX brzmi: „ἐγώ εἰμι ὁ ὤν" (Wj 3,14). Formuła ta w ST pełni funkcję objawieniową, zastępującą nawet Boże imię, którego Żydzi z powodu szacunku nie wymawiali. H. Zimmermann dochodzi w swoich badaniach do wniosku, iż jest to najbardziej istotna formuła objawieniowa Boga w ST[253],

[246] Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 533-534. Por. także: U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 124.

[247] W kwestii szczegółowego omówienia historii badań od początku XX wieku do lat 70. zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 2, s. 62-64.

[248] Por. E. Schweizer, *Egô eimi*, s. 12-21.

[249] Por. tamże, s. 62-64.

[250] Zob. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, s. 394.

[251] Zob. K. Berger, *Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums*, Stuttgart 1997, s. 195.

[252] Ponadto Charles Dodd (*The Interpretation of the Fourth Gospel*, s. 93-96) rozpatruje rabinackie interpretacje tej formuły objawieniowej. Rabini objaśniają tę formułę jako złożoną z dwóch członów: אֲנִי i הוּא, przy czym pierwszy człon wskazuje na Boga, a drugi na Izrael. Formuła ta zatem, z tego powodu, już *per se* wskazuje na ścisłą relację między Bogiem i narodem wybranym. Cenną pracą badającą tę formułę w literaturze rabinackiej jest opublikowana rozprawa doktorska Catrin H. Williams (*I Am He: The Interpretation of 'anî hû' in Jewish and early Christian Literature*, Tübingen 2000), w której aż cztery z ośmiu rozdziałów pracy poświęcone są literaturze rabinackiej.

[253] Por. artykuł badacza opublikowany w dwóch częściach: H. Zimmermann, *Das absolute* ἐγώ εἰμι *als die neutestamentliche Offenbarungsformeil*, BZ 4 (1960), s. 54-69; s. 266-

która przez LXX w ustach Jezusa stała się nowotestamentalną formułą objawieniową. W Jezusie Boże objawienie starego Przymierza znalazło swojego widzialnego nosiciela[254].

Jezus Chrystus, posłany od Ojca, potwierdza wiarygodność posłania formułą objawienia[255]. Mówiąc o tym, iż formuła ta była równoznaczna z najwyższą godnością Boga Jahwe[256] stwierdzamy, iż w Jezusowych wypowiedziach jest ona znakiem tej samej godności. Jezus to potwierdza w wypowiedzi: „ἐγώ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν" (J 10,30) [257].

Z innej strony musimy rozpatrzyć formułę ἐγὼ εἰμι z orzecznikiem, ponieważ w zdaniu podmiot jest najściślej powiązany z orzecznikiem definiującym stan lub czynność podmiotu. Określenie znaczenia orzecznika jest zatem niezbędne, abyśmy mogli precyzyjne zrozumieć podmiot. Raymond E. Brown[258] podkreśla, iż w tego typu wypowiedziach nacisk nie jest położony na podmiot, ale na orzecznik.

Również przy ustaleniu znaczenia poszczególnych orzeczeń występujących w powiązaniu z deklaracją ἐγώ εἰμι autorzy doszukują się rozmaitych paralel: w mitologii egipskiej, w gnostycyzmie lub w Starym Testamencie[259]. Obrazy użyte jako orzecznik nawiązują do elementarnego ludzkiego doświadczenia wywodzącego się z codziennego życia[260]. To, że je odnajdujemy w rozmaitych religiach, wynika z ich elementarnego charakteru: określają rzeczywistości powszechnego charakteru obecne we wszystkich kulturach[261].

---

276. Zimmermann (tamże, s. 62-64) dokonał szczegółowej analizy tej formuły w ST i określił jej następne funkcje: a) Bóg objawia poprzez tę formułę swą istotę (por. Rdz 28,13.15; Wj 3,14; 6,2.29; Ez 20,5; Ps 81,11 itd.); b) służy ona uzasadnieniu oraz upewnieniu Bożych wypowiedzi, np. w Dekalogu (Wj 20,1.5), a szczególnie dla Prawa świętości w Księdze Kapłańskiej (por. Kpł 17-26 – rozdziały te były w czasach opublikowania artykułu powszechnie tak wydzielane i nazywane); c) formuła ta podkreśla poznanie Boga oraz służy jego poznawaniu (por. szczególnie teksty prorockie Ezechiela); d) podkreśla jedyność i wyłączność Boga (por. Iz 45,5.6.18.21.22; 46,9; Oz 13,14; Jl 2,27).

[254] Zob. tamże, s. 270.

[255] Zob. S. Rabiej, *„Ja Jestem" w Ewangelii św. Jana znakiem boskiej godności Jezusa*, RTK 35 (1988), z. 2; s. 190.

[256] Formułę tę wypowiadają ci, którzy chcą zająć miejsce Boga, którzy chcą przywłaszczyć sobie jego godność. Zob. Iz 47,8; So 2,15; C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, s. 283.

[257] Por. S. Rabiej, *„Ja Jestem" w Ewangelii św. Jana*, s. 191.

[258] Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 1, s. 534.

[259] Por. H. G. Link, *I am*, s. 280.

[260] Por. F. Porsch, *Evangelium sv. Jana*, s. 58.

[261] Por. J. Gnilka, *Theologie des Neues Testaments*, Freiburg–Basel–Wien 1999, s. 249.

Amerykański uczony R. Brown[262] słusznie zauważa, iż na tło znaczeniowe wypowiedzi wskazuje ich kontekst. Na przykład deklaracja Jezusa „Ja jestem chlebem życia..". (J 6,35) wyraźnie nawiązuje do wypowiedzi tłumu o mannie danej ich ojcom przez Mojżesza (zob. J 6,31). Sam tekst nawiązuje w ten sposób do wydarzenia, które jest opisane w Księdze Wyjścia (por. Wj 16). Takie tekstowe odniesienie jednoznacznie wskazuje na starotestamentowe tło symbolu chleba.

Analiza poszczególnych wypowiedzi ἐγώ εἰμι z orzeczeniem pokazuje, iż są one tematycznie głęboko zakorzenione w Starym Testamencie. Prorocy używali codziennych zjawisk jako symboli, za pomocą których zapowiadali przyszłe odkupienie Izraela. Ich teksty mówią o nadmiarze chleba (por. Iz 30,23), zawierają obietnicę dobrego i wiernego pasterza (Iz 53,10; Jr 23,1n; Mi 2,12n), do tego dochodzą jeszcze obrazy winnicy jako symbolu Izraela (Iz 5,1n; Jer 5,10; Ez 15,1-6). Czwarta Ewangelia przejmuje te obrazy i zastosowuje je do osoby Jezusa. Jezus w ten sposób, za pomocą uroczystej formuły ἐγὼ εἰμι deklaruje, iż właśnie w Nim spełniają się wszystkie zapowiedzi i obietnice Starego Testamentu[263].

Autodeklaracja Jezusa ἐγώ εἰμί w 14,6 występuje z trzema orzecznikami[264] połączonymi w sposób polisyndetoniczny, poprzez użycie spójnika καί. Już Ojcowie Kościoła wskazywali na fakt, iż nie chodzi w tym przypadku o połączenie współrzędne. Ignace de la Potterie[265] przeanalizował ówczesne próby rozwiązania tego problemu i doszedł do wniosku, iż wszystkie hipotezy sprowadzić można do dwu grup. Według pierwszego rodzaju rozwiązania problemu *droga* prowadzi w kierunku celu, którym jest *prawda* i (albo) *życie*[266]. Według drugiego sposobu wytłumaczenia, za którym opowiada się również sam de la Poterie, *droga* jest głównym orzecznikiem ἐγὼ εἰμί, dwa pozostałe zaś funkcjonują w roli wytłumaczenia.

---

[262] Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 1, s. 534.

[263] Zob. S. Rabiej, *„Ja Jestem" w Ewangelii św. Jana*, s. 190. W ten sposób rozpatruje tę formułę również F. Porsch, *Evangelium sv. Jana*, s. 58.

[264] Zdaniem Christiana Dietzfelbingera (*Der Abschied des Kommenden*, s. 37) autorowi Ewangelii chodziło w tekście wyłącznie o orzeczenie *droga*. Całą autodeklarację z potrójnym orzeczeniem wziął z wcześniej istniejącej tradycji. Por. również: B. Lindars, *The Gospel of John*, s. 471. Por. także: V. Estalayo Alonso, *La Vuelta de Christo en el Evangelio de Juan. Análisis Literario de Jn 14,1-3.* EsT 5 (1973), s. 22.

[265] Zob. I. de la Potterie, *„Je suis la Voie, La Vérité et la Vie" (Jn 14,6)*, NRTh 88 (1966), s. 907-913.

[266] Zwłaszcza Ojcowie Kościoła podążali w tym kierunku interpretacji. Ich interpretację bliżej analizuje I. de la Potterie, *„Je suis la Voie, La Vérité et la Vie" (Jn 14,6)*, s. 908-909. Por. także: R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 72.

Argumentem wspierającym drugie rozwiązanie jest położenie nacisku na rzeczownik ἡ ὁδός[267], dominujący w dialogu Jezusa z Tomaszem. Znajduje się on we wszystkich wierszach dialogu. Nacisk ten wzmocniony jest również w wierszu 6b poprzez konstrukcję δι᾽ ἐμοῦ, która posiada znaczenie przestrzenne. Rzeczownik ἡ ὁδός jest zatem centralny w wypowiedzi 6 wiersza. Spójnik καί, który łączy wszystkie trzy orzeczniki, posiada znaczenie wyjaśniające, brzmi ono καί *epexegeticus*[268]. Doniośle to wyraził francuski egzegeta Yves Simoens: „Prawda jest fundamentem drogi i skutkiem życia"[269].

Autorzy dopatrują się dwu źródeł wpływu na pojęcie drogi Pierwszym jest gnostycyzm, według którego Zbawiciel buduje dla wiernych drogę do boskiej sfery, której symbolem jest prawda[270].

Drugim możliwym źródłem jest judaizm, zwłaszcza zaś jego ruch apokaliptyczny oraz mądrościowy. W Starym Testamencie pojęcie drogi posiada potrójne znaczenie[271]. Po pierwsze, określa się tym terminem Boże zamiary względem świata (zob. Iz 55,8-9; por. również Dn 5,23). Po wtóre, termin „droga" oznacza po prostu ludzkie postępowanie (zob. Prz 20,24; Hi 31,4). Po trzecie, droga oznacza ludzkie życie oparte na przykazaniach Boga. Dla człowieka judaizmu Tora jest drogą. Ilustrują to teksty Starego Testamentu mówiące o *drodze prawdy* (דֶּרֶךְ־אֱמוּנָה, ὁδὸς ἀληθείας – zob. Ps 119,30; por. również Tob 1,3), którą jest posłuszeństwo Prawu. W Psalmie 86,11 droga i prawda znajdują się wobec siebie w relacji paralelnej – „Naucz mię, Panie, Twej drogi, bym postępował według Twojej prawdy" [podkreślił B.K.].

267 Zob. C. Dietzfelbinger, *Der Abschied des Kommenden*, s. 37. Zob. również: R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 72.

268 Zob. F. Blass, A. Debrunner, *A Greek Grammar of The New Testament*, § 442, nr 9. Zob. również: I. de la Potterie, *La Vérité dans Saint Jean I*, [AnBib 73], Roma 1977, s. 252-253.

269 Y. Simoens, *Secondo Giovanni*, s. 598. Zdaniem Simoensa słowa Jezusa należy tłumaczyć w sensie: „Io sono la via *perché* sono la verità, e *dunque* la vita". W podobny sposób rozumie to zdanie Rudolf Schnackenburg (*Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 72): „'Ich bin de Weg, nämlich die Wahrheit und das Leben' für jeden, der zu jenem Ziel gelangen will". Znamienna jest również wypowiedź ojca I. de la Potterie (*La Vérité dans Saint Jean I*, s. 253): „Le verset ne signifie donc pas que Jésus est un chemin vers la vérité, le sens doi être que Jésus est le chemin vers le Père, précisément en tant qu'il est la vérité et la vie".

270 Za gnostycznym tłem Czwartej Ewangelii opowiadał się w tym przypadku zwłaszcza Rudolf Bultmann (*Das Evangelium nach Johannes*, s. 466) Krytycznie do jego hipotezy odniósł się I. de la Potterie, *„Je suis la Voie, La Vérité et la Vie" (Jn 14,6)*, s. 917-918. Zob. również krytykę: W. Michealis, ὁδὸς, κτλ., TDNT 5, s. 82-84. Gnostyczne teksty również przedstawia i analizuje R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 74. Por. również analizę mandejskich tekstów oraz tekstów z Nag Hammadi: A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 162-163.

271 Zob. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 46.

Do rozwinięcia tej idei drogi doszło we wspólnocie w Qumran, która sama siebie nazywała słowem „droga” (zob. 1QS 9,17-18.21). To oznaczenie jednak wychodziło z faktu, iż wspólnota uważała siebie za jedyne miejsce, w którym było Prawo Mojżeszowe rozumiane i praktykowane w sposób właściwy. Droga więc, według Reguły Zrzeszenia, oznaczała poprawne rozumienie Prawa, dane wielkim Nauczycielom wspólnoty[272].

Mądrościowy ruch judaizmu zaś przedstawia personifikowaną Mądrość jako drogę życia (Prz 5,6). Według Raymonda Browna, w autodeklaracji 14,6 autor Ewangelii przywołuje to pojęcie Mądrości, które reinterpretuje i odnosi do osoby Jezusa[273].

W kierunku „mądrościowego rozumienia”[274] tej wypowiedzi skłania również wyrażenie prawda (ἡ ἀλήθεια). Fakt, że czasami interpretuje się również pojęcie prawdy według Szkoły Janowej w duchu platońskim lub gnostyckim jako Bożą rzeczywistość, która jest w pewnym sensie pozbawiona treści[275]. W Czwartej Ewangelii termin *prawda* posiada odmienne znaczenie. Dla autora Ewangelii prawda nie jest samą istotą Boga, ale jest słowem Ojca (zob. J 17,17). W Ewangelii został rozwinięty aspekt apokaliptyczno-mądrościowy prawdy objawieniowej[276]. Rudolf Schnackenburg w swoim komentarzu zwraca uwagę na żydowskie rozumienie prawdy, a zwłaszcza rozumienie Żydów z Qumran, dla których prawda to objawienie zawarte w Torze[277]. Różnica pomiędzy tym objawieniem i rozumieniem objawienia w Czwartej Ewangelii jest uwydatniona bardzo wyraźnie: „Podczas gdy Prawo zostało nadane przez Mojżesza, to łaska prawdy stała się przez Jezusa Chrystusa” (J 1,14). Z Nim i w Nim zostało nam dane pełne definitywne objawienie, czyli Prawda[278].

Jezus jest więc drogą, ponieważ jako Słowo, które stało się ciałem, nosi w sobie pełnię objawienia, pozwalając nam przez to poznać Ojca (por. 1,18).

---

[272] Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 630.

[273] Zob. tamże, s. 630. Por. również wyczerpujące studium motywów mądrościowych w Czwartej Ewangelii oraz Jezusa jako personifikowanej mądrości: Tenże, *An Introduction to the Gospel of John*, Edited, updated, introduced, and concludet by F.J. Moloney, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 2004, s. 259-265.

[274] Za tym tłem 14,6 opowiada się większość współczesnych autorów. Zob. J. Beutler, *Habt keine Angst*, s. 42. I. de la Potterie, *„Je suis la Voie, La Vérité et la Vie” (Jn 14,6)*, s. 917-926. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 628-630. B. Lindars, *The Gospel of John*, s. 473.

[275] Por. R. Bultmann, ἀλήθεια; ἀληθής; ἀληθινός; ἀληθεύω, TDNT I, s. 247-248.

[276] Zob. I. de la Poterie, *Prawda*, STB, s. 764.

[277] Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 2, s. 265-281, zwłaszcza s. 273-279.

[278] Zob. I. de la Poterie, *Prawda*, STB, s. 764. Zob. też: Y. Simoens, *Secondo Giovanni*, s. 597-598: „La verità si trova il suo sfondo veterotestamentario nella corrente sapienziale e apocalittica. In Giovanni, esprime la pienezza della rivelazione su Dio”.

Jest On drogą, która prowadzi do Ojca, właśnie dlatego, że On, człowiek Jezus, jako Prawda przekazuje nam w owej prawdzie objawienie Ojca (por. J 17,8.14.17).

Jeżeli zatem Jezus jest drogą w tym sensie, iż jest objawieniem prawdy i prowadzi w ten sposób człowieka do celu; jest On także drogą w sensie, iż jest życiem (ἡ ζωή). Jezus jest tym, który jako Dobry Pasterz oddaje życie za swoje owce, żeby „miały życie i miały je w obfitości" (por. J 10,10-11). Jezusowe objawienie – droga – jest darem życia: „Słowa, które Ja wam powiedziałem, są duchem i są życiem" (6,63, por. również 5,24). Jezus daje życie, które ma od Ojca (zob. 5,26).

Jezus prowadzi do Ojca. Objawienie (Prawda) i Życie, które daje uczniom są tą drogą prowadzącą do Ojca. Całą tę wypowiedź nie należy jednak rozumieć w sensie, iż Jezus przynosi prawdę i życie, które może poznać Jego uczeń. Jezus sam jest Prawdą i Życiem, jak na to wskazują rodzajniki poprzedzające te rzeczowniki.

Tomasz w swojej reakcji mówił o niezdolności poznania celu i drogi. Jezus w swojej odpowiedzi przedstawia mu drogę i cel. Przedstawia je jako jedną całość. Celem drogi jest Ojciec, który jednak daje się poznać w swoim Synu. W ten sposób droga jest również celem. Jezus jest drogą do Ojca poprzez swoje dzieło Objawienia i Zbawienia, ale również poprzez fakt, iż stanowi normę dla życia ucznia[279]. Dla Jana życie zgodnie z wolą Mistrza stanowi właśnie życie w prawdzie i jest drogą do Ojca.

Jezus jest dla ucznia jedyną i wyłączną (por. οὐδεὶς) drogą. Jezus jest jedynym zbawczym objawieniem Ojca. Jedyną normą i jedynym odniesieniem dla życia ucznia. Nie ma innej drogi, tylko ta droga poprowadzi do Ojca. W takim znaczeniu rzeczywiście absurdalnie brzmi pytanie o cel, albowiem w tle tego pytania pobrzmiewa fałszywa myśl, iż cel ten można osiągnąć w różny sposób. Odpowiedź Ewangelii jest jednoznaczna – tylko Jezus[280]. Bultmann trafnie komentuje mówiąc, iż Jezus Prawda, nie jest materiałem, który się poznaje, a następnie podąża dalej w kierunku celu. Człowiek musi absolutnie przynależeć do Prawdy[281].

Wiersz 7. Na podstawie wyżej poczynionych analiz struktury tekstu, można wiersz 7 traktować jako paralelny w stosunku do wiersza 4, w którym

---

[279] Por. S. V. McCasland, *The Way*, JBL 77 (1958), s. 222-230.

[280] Absurdalne są rozważania niemieckich egzegetów o ważności ekskluzywistycznej teologii Czwartej Ewangelii. Pod wpływem pluralistycznego pojmowania teologii i tolerancji religijnej, uważanego za nadrzędną ideę współczesnej teologii mówią o „Interesse an der Relativierung, resp Eliminierung des Exklusivitätsproblem". A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 166. Ich rozwiązanie wobec jednoznacznych słów Ewangelii mówi, iż są one „historische bedingt und nicht grundsätzlich". K. Wengst, *Die Darstelung „der Juden" im Johannes-Evangelium als Reflex jüdisch-juden-christlicher Kontroverse*, In: *Teufelskinder oder Heilsbringer – die Juden im Johannes-Evangelium*, hrsg. D. Neuhaus, Franfurkt 1990, s. 38.

[281] Por. R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 468-469.

to Jezus mówi uczniom, iż znają (οἴδατε) drogę, którą Jezus idzie. W wierszu 7 zaś Jezus mówi, iż jeśli Go poznali (ἐγνώκατε), to poznali (γνώσεσθε) również Ojca. Te dwa wiersze łączy zatem mocna paralela – idea poznania. Tekst w wierszach 4-9 nie jest jednak skomponowany tylko w sposób paralelny, lecz zawiera również myśl rozwijającą się progresywnie [282]. W poprzednim wersecie Jezus utożsamił się z drogą, i w ten sposób odpowiedział Tomaszowi na pytanie, jakże mogą oni znać drogę. W 7 wersecie Jezus dalej rozwija[283] tę odpowiedź mówiąc, iż jeżeli poznali Go – drogę – to będą znać również Ojca – cel drogi.

Jezus jeszcze raz podkreśla, iż jest On jedyną możliwą i pewną drogą do Ojca. Zdaniem R. Schnackenburga to zdanie warunkowe typu *realitas* ma charakter obietnicy[284]. Jezus uznaje, iż uczniowie Go poznali, w odróżnieniu od Żydów (zob. 8,19[285]), i zapewnia ich, iż poznają również Ojca (γνώσεσθε)[286]. Jezus mówi do uczniów, „mnie poznaliście" (ἐγνώκατέ με). Czas *perfectum* wyraża „poznanie już osiągnięte"[287].

Według I. de la Potterie[288] czasownik γινώσκω oznacza poznanie uzyskane poprzez doświadczenie[289]. Konotacja tego czasownika, odnoszącego się do relacji Jezusa i uczniów, ma „charakter progresywny tego odkrycia Chrystusa dokonanego przez uczniów"[290].

---

[282] Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 631. Por. również: G.R. Beasley-Murray, *John*, s. 253: „The statement follows naturally on v 6a and puts positively what is negatively stated in v 6b".

[283] Rudolf Schnackenburg (*Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 76) analizuje, w jaki sposób w. 7 łączy się z w. 6b: „das εἰ μὴ δι᾽ ἐμοῦ wird durch den εἰ-Satz aufgenomen".

[284] Zob. R. Schnackenburg, *Johannes 14:7*, In: *Studies in New Testament Language and Text. Essays in Honour of G. D. Kilpatrick*. ed. by J. K. Elliot, Leiden 1976, s. 348. Por. również: C.K. Barret, *The Gospel According to St. John*, s. 383. Również: B. Metzger, *Textual Commentary*, s. 243.

[285] „Οὔτε ἐμὲ οἴδατε οὔτε τὸν πατέρα μου". Należy zauważyć, iż ewangelista mówiąc o ignorancji Żydów używa czasownika οἶδα, który w Czwartej Ewangelii posiada znaczenie poznania absolutnego. Zob. I. de la Potterie, *ΩΙΔΑ e ΓΙΝΩΣΚΩ: I due modi del «conoscere» nel quatro Vangelo*, In: Tenże, *Studi di Cristologia Giovanea*, Genova 1986², s. 305. „οἶδα designa la conocsenza come una meta raggiunta, come un assoluto, essa cioè è considerata in se stessa, in quanto posseduta". Zob. również: E. Abbot, *Johannine Vocabulary*, London 1905, nr 1621.

[286] Zob. R. Schnackenburg, *Johannes 14:7*, s. 350.

[287] F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 37.

[288] I. de la Potterie, *ΩΙΔΑ e ΓΙΝΩΣΚΩ*, s. 303-315.

[289] Tamże, s. 305. „Si tratta sempre di una conoscenza che si ottiene attraverso il ricorso a qualche altra cosa, cioè attraverso dei *criteri,* che sono oggeto di esperienza".

[290] Tamże, s. 310. „... il *carattere progressivo* do questa scoperta di Cristo fatta dai discepoli".

Tekst paralelny 8,31-32 odkrywa nam, iż istotnym elementem w procesie poznawania Jezusa (γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν), i w ten sposób stawania się uczniem (ἀληθῶς μαθηταί μού ἐστε), jest wierność jego słowu (ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμω).

Poznanie Jezusa daje uczniowi gwarancję poznania Ojca. Czas przyszły czasownika (γνώσεσθε) posiada znaczenie logicznej konsekwencji[291] poznania Jezusa. *Futurum* jednak wprowadza również zapowiedź, przyrzeczenie pełnego poznania Ojca. Jest ono właściwie zadaniem Jezusowego ucznia.

Przez zastosowanie kolejnej zmiany czasu (γινώσκετε – już trzeciej w jednym zdaniu!) na czas teraźniejszy, jeszcze raz powracamy do sytuacji uczniów będących z Jezusem. Spełnia się obietnica poznania Ojca w Jezusie[292].

Co prawda przysłówkowa konstrukcja ἀπ᾽ ἄρτι mogłaby sugerować przyszły moment[293], rozumienie tego słowa zależy jednak od precyzyjnej analizy jego znaczenia w Czwartej Ewangelii. Ἄρτι występuje w Czwartej Ewangelii dwanaście razy (np. 2,10; 5,17; 9,19, 9,25 itd.) i autor Ewangelii używa go w znaczeniu jednoznacznym[294]. Zawsze oznacza on obecny moment, często właśnie obecny moment uczniów (zob. 13,7.33.37; 16,12.24.31). Ἄρτι natomiast nigdy nie odnosi się do *Godziny* Jezusa[295], jak błędnie uważa R. Brown[296]. Ἄρτι w związku przyimkowym ἀπ᾽ ἄρτι znajduje się w tekście Czwartej Ewangelii tylko dwa razy (w. 13,19 oraz 14,7). A. Debrunner proponuje tłumaczyć ten związek nie w znaczeniu czasowym, ale daje mu wartość oznaczania pewności („na pewno"[297]), nie podaje jednak wystarczających argumentów pozwalających zrezygnować ze znaczenia czasowego tego przysłówka[298]. Przekonujące rozwiązanie podaje w swoim komentarzu

291 Zob. G.R. Beasley-Murray, *John*, s. 253.

292 Zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 76. Rudolf Bultmann (*Das Evangelium nach Johannes*, s. 469) tłumaczy te słowa: „Haben die Jünger ihn erkannt, so werden sie auch den Vater erkennen. Sie werden es? Im Grunde haben sie es schon, wie V. 9 sagt... Aber die in der Begegnung mit ihm gegebene Möglichkeit muß realisiert, muß ausdrücklich ergriffen werden".

293 W ten sposób rozumie ją o. Raymond Eduard Brown (*The Gospel according to John*, vol. 2, s. 631) tłumacząc: „*From now on*. Not from this precise moment at the Last Supper but from the supreme „hour" of revelation that runs from the passion to the ascension".

294 Zob. R. Schnackenburg, *Johannes 14:7*, s. 352.

295 Zob. tamże, s. 352-353.

296 Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 631. Zob. również. C.K.Barrett, *The Gospel According to St. John*, s. 459. Por. także: B. Lindars, *The Gospel of John*, s. 473-474.

297 R. Schnackenburg, *Johannes 14:7*, s. 353. G.R. Beasley-Murray (*John*, s. 253) proponuje tłumaczenie „*assuredly*".

298 R. Schnackenburg, *Johannes 14:7*, s. 353.

W. Bauer tłumacząc ten związek poprzez wyrażenie „schon jetzt”[299]. Takie tłumaczenie popiera również *perfectum* czasownika ἑώρακα, zamykającego to zdanie.

Poznanie Ojca ma więc początek „schon jetzt” w Jezusie, w jego objawieniu. Jeśli mówiliśmy, iż poznanie uwarunkowane jest słuchaniem i wiernością słowu Jezusa, to jest tu podany drugi warunek: oglądanie dzieł Jezusa. Uczniowie już znają Ojca, bo byli świadkami dzieł, których dokonał poprzez Jezusa (por. 5,17). Bowiem *perfectum* ἑωράκατε niewątpliwie odnosi się do ziemskiej działalności Jezusa[300]. W Jezusie jednak uczeń nie ogląda tylko dzieł Ojca, lecz w Osobie Jezusa widzi Osobę Ojca, co potwierdza wiersz 9.

Na czasowej linii *futurum-praesens-perfectum*, obecnej w dyskursie, czas narracyjny apostołów obecnych w wieczerniku, zwróconych w kierunku przyszłych wydarzeń, spotyka się z czasem wspólnoty popaschalnej, dysponującej doświadczeniem Jezusowego życia i Paschy. Ważny jest fakt, iż historia Jezusa jest determinującym horyzontem poznania Jezusa i Ojca w teraźniejszości ucznia[301].

Wiersz 8. Reakcja Filipa doskonale odpowiada sposobowi budowania dialogów w Czwartej Ewangelii z zastosowaniem techniki niezrozumienia. Jezus w poprzednim wersecie mówi do uczniów, iż oglądali Ojca, na co Filip natychmiast odważnie reaguje słowami: „ukaż nam Ojca”.

Filip, podobnie jak Tomasz, skupia się na celu ludzkiego istnienia, rozumie, iż jest nim Ojciec (zob. ἀρκεῖ ἡμῖν)[302]. Nie zrozumiał jednak, iż w Jezusie jednoczy się droga z celem życia ucznia. Filip jest w tym tekście modelem człowieka szczerze spragnionego Boga[303], Bożej interwencji, niezdolnego jednak w swoim życiowym doświadczeniu dostrzec Boga już działającego. Filip mówi, „pokaż nam Ojca” (δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα). Czasownik δείκνυμι w Starym Testamencie (LXX) pojawia się w kontekście teofanii YHWH. Mojżesz w Ex 33,18 (LXX) prosi Boga δεῖξόν μοι τὴν σεαυτοῦ δόξαν. Prośba Filipa zawiera więc konotację prośby o teofanię[304].

---

[299] W. Bauer, *Das Johannesevangelium*, Tübingenn 1933[3], s. 170.

[300] Zob. U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 229.

[301] Zob. A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 169.

[302] Zob. U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 229. Por. także: A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 169.

[303] Filip jest w Czwartej Ewangelii prezentowany jako uczeń gotowy pójść za Jezusem (zob. 1,43-47) i sam przyprowadzający innych do Jezusa (zob. 12,21n). Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 77. Por. R.A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, s. 120.

[304] Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, s. 165-166. Por. także: R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 462. W starożytnym świecie jest obecne pragnienie bezpośredniego doświadczenia boga poprzez teofanię, ekstazę, mistyczne doświadczenie lub filozoficzne poznanie. Egzegeci odnajdują liczne paralele również w judaizmie i chrześcijaństwie. Por. C. Dietzfelbinger, *Der Abschied des Kommenden*, s. 41.

Nie przez przypadek Filip jest w Czwartej Ewangelii wspomniany w opisie wydarzenia cudownego rozmnożenia chlebów (zob. 6,5.7). Filip jest przedstawiony jako naoczny świadek cudów Jezusa, a jednak to objawienie mu nie wystarczy[305]. Jezus miał, według żądania Filipa, dodatkowo (ἀρκεῖ) uzasadnić w szczególny, nadprzyrodzony sposób, iż jest rzeczywiście pośrednikiem Ojca[306].

Wiersz 9: Karcąca reakcja[307] Jezusa wyraźnie pokazuje, dlaczego prośba Filipa jest nieodpowiednia. Pytanie retoryczne Jezusa oddziałuje bardzo mocno. Przypomina Filipowi cały okres (zob. τοσούτῳ χρόνῳ) swojej działalności, podczas której Filip był razem z Jezusem. Obecność z Jezusem jest znakiem rozpoznawczym ucznia.

W następnym rozdziale będzie mowa o tym, iż przebywanie z Jezusem czyni uczniów zdolnymi, żeby być Jego świadkami (15,27). Przebywanie z ziemskim Jezusem ma jednak określone zadanie, poznanie go (οὐκ ἔγνωκάς με, Φίλιππε;). Pragnienie przyćmiło wzrok Filipowi. Dlatego nie był on w stanie spostrzec, iż ziemskie życie Jezusa jest w sposób widzialny manifestacją Boga[308]. Filip podczas całego czasu przebywania z Jezusem (τοσούτῳ χρόνω) nie był w stanie zobaczyć, iż Jezus pokonał przepaść dzielącą człowieka od Boga. Filip był niewolnikiem ówczesnych przekonań, iż świat człowieka i świat Boga są dwoma różnymi światami[309]. Nie widział tego, co mógł w dziełach Jezusa zobaczyć, i w Jego słowach usłyszeć (zob. w. 10-11), mianowicie iż Jezus połączył te dwa światy, iż „sprowadził Boga na ziemię".

W wierszach 7-9 często występują dwa czasowniki odnoszące się do widzenia: ὁράω i δείκνυμι. Wpisują się w doniosłą Janową symbolikę widzenia, światłości, ciemności (por. 9 rozdz. oraz 12,44-50). Filip jak gdyby był ślepy, pozostawał w ciemności.

Prawdziwy uczeń Jezusa jednak powinien być „Widzący" (ὁ ἑωρακώς). Czas *perfectum* pokazuje nam, o jaki rodzaj widzenia chodzi[310]. Chodzi

[305] Rudolf Schnackenburg (*Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 77) zwrócił uwagę na fakt, iż czasownik ἀρκέω pojawia się w Czwartej Ewangelii tylko dwa razy (w. 6,7 a 14,8), w każdym przypadku w wypowiedzi Filipa. Jego zdaniem fakt ten ma być dla czytelnika wskazówką, iż te dwa wydarzenia są powiązane. Por. również: F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 37.

[306] Zob. C. Dietzfelbinger, *Der Abschied des Kommenden*, s. 41.

[307] Zob. zwrócenie się do ucznia po imieniu Φίλιππε, także póżniej używając zaimka osobowego συ.

[308] Zob. U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 229.

[309] Por. C. Dietzfelbinger, *Der Abschied des Kommenden*, s. 41.

[310] „In essence, though not exatly in use, the Greek perfect tense corresponds to the English one, in tah it is not a past tense but a present one, indicating not the past action as such, but the present 'state of affairs' resulting from the past action". M. Zerwick, *Biblical*

o widzenie dokonane, widzenie przeszłej ziemskiej działalności Jezusa, która jednak trwa w świadomości ucznia. Ta forma czasownika wskazuje na punkt dojścia całego procesu patrzenia. Co zostało zobaczone, wywarło trwały wpływ na patrzącego. Wizja zewnętrzna stała się wewnętrznym obrazem i widzenie cielesne przekształciło się w kontemplację – w widzenie wiary[311].

Jak trafnie zauważa jeden z najlepszych znawców teologii Janowej Ignace de la Potterie, w tym wersecie czasownik ὁράω występuje dwa razy, za każdym razem przybierając różne odcienie. Konstrukcja ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ implikuje dwa sposoby widzenia: widzenie zewnętrzne Jezusa jako człowieka i poprzez to widzenie również widzenie duchowe w wierze jako Syna Bożego i uobecnienie Boga, co znajduje wyraz w słowach ἑώρακεν τὸν πατέρα[312]. Żeby jednak uczeń Jezusa był zdolny przejść od patrzenia cielesnego do duchowego, potrzebna jest moc wiary.

Wiersz 10: Jak zostało wykazane wyżej, w paragrafie zawierającym studium struktury literackiej 14 rozdziału, wiersze 10-11 tworzą pewną mniejszą całość zbudowaną w formie chiazmu z podsumowaniem. W wierszach tych uwypuklona jest jedność Jezusa i Ojca (w.10a.11a), objawiona poprzez dzieło Jezusa (w. 10bc.11b), będąca przedmiotem wiary uczniów (w. 10a.11ab).

W pierwszej części 10 wiersza kontynuowany jest dialog Jezusa z Filipem. Jezus swoje pytanie, mające charakter wyrzutu, adresuje do Filipa, a zarazem odkrywa powód, dlaczego Filip nie zrozumiał Go w poprzednich wierszach. Tym powodem jest niewiara (οὐ πιστεύεις). Kontemplacja Jezusa i Jego dzieła jest możliwa tylko poprzez wiarę[313]. Poznanie i patrzenie (w. 7-9) skoncentrowane są w wierze[314], bez wiary byłyby „jałowe".

Czasownik πιστεύω razem z przyimkiem ὅτι oznacza akceptację jakiejś propozycji, jakiejś prawdy, w Czwartej Ewangelii prawie zawsze prawdy w jakiś sposób dotyczącej Jezusa[315]. W tym wierszu chodzi o prawdę jedności, immanencji Jezusa i Ojca. Jedność ta opisana jest zwłaszcza w wierszach 10a.11a. Wiersz 11a. jest prawie dosłownym powtórzeniem wiersza 10. Co jednak w 10 wierszu wyrażone jest jako zarzut, to w wierszu 11 jest nakazem.

Greek illustrated by examples. English Edition adapted from the Fourth Latin Edition, edit. Joseph Smith, Rome 1963, nr. 285.

[311] I. de la Potterie, *Wiara w Pismach Janowych*, s. 114.

[312] Zob. tamże, s. 115.

[313] Por. T.L. Brodie, *The Gospel According to John*, s. 459-460. „Not that the seeing is inevitable or easy; it requires an act of believing".

[314] Por. A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 169. „Die Aussagen vom Erkennen und vom Sehen Jesu (w.7.9) finden also in der Bestimmung als Glaube (πιστευειν) ihre inhaltlichen Abschluss).

[315] Zob. I. de la Potterie, *Wiara w Pismach Janowych*, s. 114.

Jedność Jezusa z Ojcem jest opisana poprzez „reziproke Immanenzformel"[316] – εἶναι ἐν lub proste ἐν (w. 10a.11a), oraz μένειν ἐν (w. 10b) – formułę wyrażającą wzajemne osobowe przebywanie[317]. Formuła ta zawiera akcent bycia obecnym, przebywania Ojca w Jezusie oraz Jezusa w Ojcu. Opisuje całkowitą jedność Jezusa z Ojcem, którą bardzo trudno jest sobie wyobrazić[318]. Wyraża relację na tyle bliską, iż Ojciec jest całkowicie w Synu, w sposób szczególny i wyłączny w Jezusie i poprzez Jezusa uobecnia się[319]. Już w poprzednich wersetach została ukazana przede wszystkim rola Jezusa jako pośrednika Ojca (zob. rzeczownik ὁδὸς w w. 6). Wiersze 10 i 11 mówią nam jednak wyraźnie, iż Jezus jest nie tylko pośrednikiem Ojca, lecz Jego uobecnieniem. Dobitnie wyraża to niemiecki egzegeta Klaus Scholtisek: „Jesus repräsentiert nicht den Vater, er präsentiert ihn"[320].

Słowa o jedności Jezusa z Ojcem pojawiły się w Czwartej Ewangelii już w 10,38. Znamienny jest fakt, iż również tam pojawił się temat wiary oraz dzieł jako motywu wiary. Niewidzialna jedność Jezusa z Ojcem (por. również 10,30) ma swoje widzialne wyrazy: *słowa* (τὰ ῥήματα) oraz *dzieła* (τὰ ἔργα). Wiersz 10bc jest, co prawda, niejasny z powodu kontaminacji składniowej, ale jego sens nie budzi wątpliwości. Jezusowe słowa oraz dzieła pochodzą od Ojca[321]. Jezus powtarza fakt czytelnikowi dobrze znany. Słowa, które Jezus mówi, są słowami Ojca (por. 3,34; 5,23-24; 8,18-28.38.47; 12,49). Dzieła, które Jezus dokonuje, są dziełami Ojca (por. 5,20.36; 9,3-4; 10,25.32.37-38). Znamienne jest, iż Jezus wymienia te dwa podstawowe środki objawienia (zob. również 15,22-24)[322].

Wiersz 11: Sens tego wiersza jest w dużej mierze podobny do poprzedniego wiersza, słowa są praktycznie te same, lecz wypowiedziane z naciskiem, w formie imperatywu. Jezus nie wyraża już swojego zdziwienia z braku rozumienia i wiary Filipa, ale zwraca się do wszystkich swoich uczniów, którym adresuje swoje przykazanie πιστεύετέ μοι.

---

316 R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 78.

317 Zob. K. Scholtissek, *In Ihm sein und Bleiben*, s. 217-218.

318 „... weil jede Analogie versagt". R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 78. W podobny sposób pisze G.R. Beasley-Murray, *John*, s. 253-254: „The reality is greater than human language can express".

319 Zob. K. Scholtissek, *In Ihm sein und Bleiben*, s. 255.

320 Tamże, s. 256.

321 Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 78.

322 Rudolf Bultmann (R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 471) kładąc w swoim komentarzu nacisk na objawienie w słowie, utożsamia dzieła z słowami. Słusznie stwierdza R.E. Brown (*The Gospel according to John*, vol. 2, s. 622), iż te terminy są „complementary but not identical; the parallelism is progressive rather than synonymous". Yves Simoens (*Secondo Giovanni*, s. 598) określa związek tych terminów słowami: „Il Figlio dice ciò che il Padre fa".

W porównaniu z poprzednim wierszem zmienia się konstrukcja, w której występuje czasownik πιστεύω. Czasownik ten w konstrukcji z celownikiem jako dopełnieniem dalszym oznacza „danie wiary słowom wypowiadanym przez kogoś”[323]. Zatem przedmiotem wiary w tym miejscu nie jest Jezus, ale są nim słowa, które wypowiada.

Treścią słów zaś jest wzajemna immanencja Jezusa z Ojcem, określona w poprzednim wierszu. Przed uczniem jest więc postawione przykazanie, żeby dostrzegł, iż Jezus tak bardzo zanurzony jest w Ojcu (ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ), że jest w Nim dostrzegalna postać Ojca (ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί)[324].

Jezus jednak dopuszcza możliwość niezdolności (εἰ δὲ μή[325]) uczniów do takiej wiary, do jakiej On wzywa, wiary kontemplacyjnej, wpatrującej się w Niego i dostrzegającej w Nim Ojca. W takim przypadku wskazuje na same dzieła (τὰ ἔργα αὐτὰ)[326]. Zdanie to wyraża myśl dobrze znaną już z poprzednich rozdziałów (zob. 5,36; 10,25, zwłaszcza 10,37-38).

Wiersz 12: Jezusowe uroczyste słowa ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν wskazują na doniosłość słów następnych. Ta objawieniowa formuła w Czwartej Ewangelii funkcjonuje często jako wskaźnik pewnego klimaksu Jezusowych słów (zob. 5,24-25; 6,26.32.47). Słowa sprowadzają się do obietnicy. W wierszach 7-11 (zwłaszcza 10-11) mowa była o wierze uczniów w jedność Ojca z Jezusem. Wiersze 12-14 zaś przedstawiają owoce tej wiary[327].

Wiara w Jezusa (εἰς ἐμὲ), przylgnięcie do Chrystusa, całkowite zaufanie i powierzenie się Jemu[328], powinna być podstawowym atrybutem ucznia. Uczeń jest wierzącym (ὁ πιστεύων[329]), i to właśnie w Jezusa. Wiara jest *conditio sine qua non* (zob. również 6,28-29), aby móc doświadczyć owocu

---

[323] Zob. tamże, s. 110.

[324] Thomas Brodie (*The Gospel According to John*, s. 462) pisze o centralnej myśli wierszy 4-11: „that the perfect human being reflects God, is God’s miror. An Jesus was such a being”. Wyrażenie o Jezusie jako lustrzanym odbiciu Boga jest jednak niedostateczne, bowiem Jezus nie jest tylko odbiciem, ale też uobecnieniem.

[325] Konstrukcja ta znajduje się tylko dwukrotnie w Czwartej Ewangelii, co ciekawe – zawsze w 14 rozdziale (14,2.11). Konstrukcja ta jest skróconą formą *protasis* („elliptical formula” F. Blass, A. Debrunner, *A Greek Grammar of The New Testament*, § 376), nawiązującą do poprzedniego zdania. Czasownik z poprzedniego zdania funkcjonuje najczęściej jako czasownik domyślny w tej konstrukcji. Zob. tamże, § 439, nr 1.

[326] Thomas L. Brodie (*The Gospel According to John*, s. 462) pisze o dobrze znanej myśli Czwartej Ewangelii. Wezwanie do wiary w słowa Jezusa ma pierwszeństwo, kiedy jednak wiara ta zawiedzie, następuje wezwanie do wiary poprzez dzieła.

[327] Zob. Ch. Dietzfelbinger, *Der Abschied des Kommenden*, s. 44. „Das Partizip ὁ πιστεύων (der Glaubende) nimmt den Imperativ’ πιστεύετε von v. 11a auf und erhellt ihn in seinen Konsequenzen”.

[328] Zob. I. de la Potterie, *Wiara w Pismach Janowych*, s. 110.

[329] „... the participle ὁ πιστεύων „whoever believes,” is general, and not confined to the apostolic group”. G.R. Beasley-Murray, *John*, s. 254.

Jego odejścia (ὅτι ἐγὼ πρὸς τὸν πατέρα πορεύομαι), owocu jego śmierci i zmartwychwstania.

Wiersz ten z wierszami poprzednimi łączy temat dzieł (τὰ ἔργα). Porównując go z wierszem 11 dochodzimy do wniosku, iż perspektywa została odwrócona. W wierszu 11 dzieła Jezusa prowadziły do wiary. W wierszu 12 wiara w Jezusa jest potężną władzą uzdalniającą ucznia czynić dzieła, które Jezus dokonuje, „because by uniting a man with Jesus and the Father, belief gives him a share in the power that they possess"[330].

Dzieła wierzącego ucznia będą kontynuacją dzieł Jezusa[331]. To znaczy, iż Ojciec, który działał w Synu (zob. w. 10), będzie po Jego odejściu ze świata działał w uczniach[332]. Po odejściu Chrystusa do Ojca dzieła będą nadal świadczyły o Jego boskiej mocy i zjednoczeniu z Ojcem działającym teraz w uczniach[333]. Uczniowie w ten sposób będą wypełniali przykazanie Jezusa aby postępować według Jego przykładu (13,15): kochać, tak, jak On kochał (13,34; 15,12), być Jego posłańcami, tak, jak On był posłańcem Ojca (20,21). W pierwotnym Kościele obecna była ta świadomość kontynuacji misji Jezusa (zob. Lk 10,16)[334]. Uczniowie, według świadectwa Nowego Testamentu, w czasie popaschalnym dokonywali cudów (zob. obietnica w Mk 16,17-18; również Dz 3,6; 9,34; 5,1-11).

Zaskakująca jest jednak obietnica Jezusa, iż uczniowie będą dokonywali nawet większych dzieł (μείζονα τούτων) od tych, których dokonywał Jezus. Jak rozumieć to porównanie, ten stopień wyższy? Trudno przyjąć, aby ewangelista myślał tutaj o cudach większych niż cuda Jezusa, ponieważ w rozumieniu Jana cuda takie jak przywrócenie wzroku ślepemu od urodzenia i życia Łazarzowi stanowią szczyt dokonywanych znaków[335].

Christian Dietzfelbinger[336] w swoim artykule wskazuje na metodyczny punkt wyjścia, którym jest jego zdaniem paralelny tekst 5,20[337]. W tekście

[330] R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 633.

[331] „Im Tun des Jüngers setzt sich das Tun Jesu fort". Ch. Dietzfelbinger, *Die Größeren Werke (Joh 14.12f)*, NTS 35 (1989), s. 29.

[332] „Der Jünger empfängt eine Sendung, wie Jesus sie empfangen hat". J. Gnilka, *Johannesevangelium*, s. 113.

[333] Zob. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 314-315. Por. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 38. „The absence of Jesus created is departure will not lead to the end of the works of the Father by which Jesus has made God known (see 5:41; 7:18; 8:50,54). The return of Jesus to the Father (see 13:1; 14:2, 6) will lead to disciples doing greater works".

[334] Zob. Ch. Dietzfelbinger, *Die Größeren Werke (Joh 14.12f)*, s. 30.

[335] Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, s. 166. Tę samą myśl wyraża R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 81.

[336] Zob. Ch. Dietzfelbinger, *Die Größeren Werke (Joh 14.12f)*, s. 28-31.

[337] Ten sam tekst paralelny przyjmuje R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 81.

tym znajduje się również konstrukcja (μείζονα ἔργα), konkretnie w kontekście uzdrowienia chorego przy sadzawce Betesda (5,1-18). Jezus cud ten przedstawia jako wynik swojej jedności z Ojcem (zob. 5,17), co jednak dla Żydów brzmiało gorsząco. Wiersze 5,19-23 wyjaśniają jednak, iż ten cud uzdrowienia jest tylko zapowiedzią, preludium większych dzieł[338], które Ojciec przedkłada Synowi, a ten je dokonuje (5,20). Istotą większych dzieł, według następnych wierszy, (5,21n) jest dar życia (ζῳοποιέω) i sąd (κρίνω). „Większe dzieła" mają więc charakter eschatologiczny [339].

Czas przyszły dominujący w wierszu 12 oraz w dwu następnych wskazuje, iż mowa jest o wspólnocie popaschalnej, której działalność według Ojców Kościoła przewyższyła okres obszaru działania Jezusa[340]. „Większe dzieła" są możliwe, ponieważ Jezus idzie do Ojca (ὅτι ἐγὼ πρὸς τὸν πατέρα πορεύομαι). Jezus musi zostawić świat i pójść do Ojca, żeby Jego dzieło rosło. Ziemska działalność Jezusa była ograniczona, zdeterminowana przestrzenią i czasem. Jezus w swoich wierzących uczniach, których Kościół „rodzi" w każdym okresie i na całej ziemi, może te granice pokonać. W wierzącym uczniu i razem z nim Jezus działa dalej i bardziej[341].

Wiersze 13-14: Spójnik καί znajdujący się na początku 13 wiersza, łączy wiersze 13-14 z wierszem 12. Uczniowie będą w stanie dokonywać „większych dzieł", bo Jezus będący u Ojca wysłucha ich próśb i uczyni to, o co będą prosili[342]. W tych wierszach to właśnie Jezus jest tym, który czyni. Dzieła uczniów będą możliwe, ponieważ Jezus odchodzi do Ojca i wysłucha ich próśb. Podkreślenie aktywności Jezusa (zob. emfatyczne ἐγὼ ποιήσω w 14 wierszu) uświadamia uczniowi Jezusa, iż bez Niego nie jest w stanie

---

338 „Die von Jesus vollbrachten Heilungen [...] sind also Signa des Eigentlichen, nicht das Eigentliche selbst". Ch. Dietzfelbinger, *Die Größeren Werke (Joh 14.12f)*, s. 29.

339 Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 633.

340 R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 81. Pisze o tym również Christian Dietzfelbinger (*Der Abschied des Kommenden*, s. 48): Denn Jesu vorösterliches Wirken war eingeengt durch die zeitliche und räumliche Beschränkung dieses Wirkens. Es war eingebunden in den geographischen Raim Galiläas, Samarias und Judäas und in die Zeit, die der irdischen Sendung Jesu zugemessen war. Mit Ostern entfällt diese Beschränkung".

341 Zob. L. Schenke, *Johannes Kommentar*, s. 287.

342 Zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 81. Idea ta często pojawia się w Mowie pożegnalnej, zob. 14,13.14; 15,7.16; 16,23.24.26. Zawiera ją również 1 list Jana, zob. 1 J 3,21-22; 1 J 5,14-14. Raymond Brown (*The Gospel according to John*, vol. 2, s. 633) podzielił te teksty na cztery grupy, w zależności od tego, do kogo jest prośba zanoszona i kto ją wypełnia. W omawianym przypadku (w. 13-14) adresatem jest Jezus, który również odpowiada na prośby uczniów. Badacz (tamże, s. 633-634) wskazuje również na podobieństwo z tradycją synoptyczną, zwłaszcza z Ewangelią według św. Mateusza (Mt 7,7-8; 18,19; 21,22) i zgadza się z Charlsem Doddem (*Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, s. 349-352), iż tak Czwarta Ewangelia, jak i Ewangelie synoptyczne, w tym przypadku zawierają starą tradycję kościelną.

dokonać niczego (15,5). Uczeń jest w stanie dokonywać wielkich dzieł eschatologicznych, ale tylko w łączności z Jezusem. Nie jest na miejscu zbyt wielka pewność siebie, która może płynąć z pewnych sukcesów duszpasterskich lub ewangelizacyjnych[343]. To Jezus działa i dlatego „najbardziej przydatną zdolnością" ucznia jest wiara w Jezusa i jedność z Mistrzem.

Popaschalna wspólnota uczniów jest adresatem niezmiernych obietnic, będzie dokonywała dzieł nawet większych od Jezusa, Jezus uczyni wszystko, o co kolwiek Go poprosi (ὅ τι ἂν αἰτήσητε). Konstrukcja ὅ τι ἂν αἰτήσητε jest właśnie pewnym synonimem „większych dzieł"[344] i wyraża myśl o wielkim potencjale ucznia.

Bardzo ważny jest rodzaj próśb ucznia. Zanoszone powinny być w imieniu Jezusa (ἐν τῷ ὀνόματί μου). Uczeń, poprzez wiarę w Jezusa, zjednoczony ze swoim Mistrzem, woła do niego w modlitwie. Modlitwa w imieniu Jezusa jest znamieniem jedności ucznia z Jezusem[345]. W tym znaczeniu należy rozumieć pozornie nielogiczną konstrukcję αἰτήσητέ με ἐν τῷ ὀνόματί μου.

Cel modlitwy odkrywa centralna część zbudowana z wierszy 13-14 ułożonych w sposób koncentryczny. Tym celem jest uwielbienie Ojca w Synu (ἵνα δοξασθῇ ὁ πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ). „Uwielbienie Ojca" jest dziełem Syna (ἐν τῷ υἱῷ), w perspektywie narracji nie jest ono jeszcze w pełni dokonane. W decydujący sposób zostało rozpoczęte przez Jezusa, który w swoim ziemskim życiu otoczył Ojca chwałą. „Ja Ciebie otoczyłem chwałą na ziemi przez to, że wypełniłem dzieło, które Mi dałeś do wykonania" (17,4). Na podstawie przytoczonej wypowiedzi można powiedzieć, iż uczniowie poprzez modlitwę otaczają Ojca chwałą, bowiem poprzez modlitwę może Jezus dalej wypełniać dzieło dane mu przez Ojca. Ważny jest również fakt, iż nie dzieła, nie osiągnięty sukces jest celem ucznia, lecz Chwała Ojca.

3.4. Uczeń dzięki miłości staje się przybytkiem powracającego Jezusa (J 14,15-27ab)

Wierszem 15 rozpoczyna się druga wielka część 14 rozdziału. Rozdział ten zdominowany jest przez temat odejścia Jezusa. Końca ziemskiej działalności Jezusa nie można pojmować tylko jako jednego z wydarzeń histo-

[343] Christian Dietzfelbinger (*Die Größeren Werke (Joh 14.12f)*, s. 29) bardzo trafnie pisze, iż słowa w 13 wierszu są „unerläßliche Abgrenzung gegen ein übersteigertes und verzerrtes Selbstbewußtseinjer Gemeinde, das sich auf die Zusage der größeren Werke berufen könnte".

[344] Zob. tamże, s. 32.

[345] Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 633.

rycznych w dziejach zbawienia. Odejście Jezusa do Ojca bowiem wytworzyło nową sytuację egzystencjalną ucznia. Odpowiedzią ucznia według pierwszej części (w. 4-14) powinna być wiara, która uzdolni ucznia, żeby w nim nadal obecny był i działał Jezus (zob. zwłaszcza w. 10-14). Według Fernanda Segovii[346] druga część Mowy, która będzie przedmiotem analizy, przedstawia pozytywne skutki odejścia Jezusa, jakich może doświadczyć uczeń. Skutki (np. przyjście Parakleta oraz objawienie się Jezusa uczniowi) nie przychodzą jednak automatycznie, lecz wymagają pewnej dyspozycji ucznia, która zawarta jest w trzech warunkach, formalnie rozpoczynających trzy mniejsze sekcje.

Wiersz 15: W wierszu 15 po raz pierwszy w 14 rozdziale spotykamy. temat miłości (ἀγαπάω) oraz temat zachowywania przykazań (τὰς ἐντολὰς τηρέω). Te dwa tematy opisane są we wzajemnej zależności wkomponowanej w zdanie warunkowe typu *probabilitatis*. W tego rodzaju zdaniach warunkowych z urzeczywistnienia warunku przedstawionego w protasis, z konieczności wynika skutek wymieniony w *apodosis*. Taka składnia tego zdania sugeruje, iż kochać i przestrzegać przykazania nie są dwoma niezależnymi aktami postawionymi w relacji uwarunkowania. Przestrzeganie przykazań należy raczej rozumieć, w zgodzie z przesłankami składniowymi, jako nieodzownie wynikające z miłości.

W tym zdaniu należy wskazać dwa nowe elementy. Po pierwsze, temat miłości do Jezusa występuje stosunkowo rzadko[347]. Po wtóre, przedmiotem czasownika thre,w są przykazania Jezusa (τὰς ἐντολὰς τὰς ἐμὰς), w odróżnieniu od innych pism Nowego Testamentu, w których przedmiotem tego czasownika są Boże przykazania (Mt 9,17; 1 Kor 7,19; por. również 1 J 2,3-4; 3,22-24, 5,3)[348]. Norber Lohfink twierdzi, że miłość właśnie *do* Jezusa i przestrzeganie *Jego* przykazań są paralelne wymaganiom Przymierza zawartego na Synaju (Pwt 6,5) i korespondują z ustanowieniem Nowego przymierza. H. Witczyk[349], odwołując się do badań wspominanego niemieckiego uczonego, rozpoznaje w tym tekście odbicie myślenia deuteronomistycznego, w którym miłość połączona z wiernością przykazaniom stanowią „kręgosłup" przymierza. Jezus wzywający do miłości w gruncie rzeczy odnawia podstawowe wezwanie Boga do Izraela będące bazą Przymierza synajskiego. Bazą nowego Przymierza jest miłość do Jezusa i wierność Jego przykazaniom, Jego słowom. To wzajemne zazębianie się miłości i posłuszeństwa pojawia się często w tradycji Janowej (por. np. 1 J 5,3), najczęściej jednak

[346] Zob. F.F. Segovia, *The Structure, Tendenze, and Sitz im Leben of John 13,31-14,31*, s. 484-487.

[347] Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 643.

[348] Zob. tamże, s. 638.

[349] Zob. H. Witczyk, *Paraklet Duchem Nowego Przymierza (J 14,15-17)*, RT 46 (1999), z. 1, s. 81-82.

odnajdujemy tę zależność opisaną w mowach pożegnalnych (por. zwł. 14,21-23 oraz 15,10n). Przykazania (ἐντολαί) Jezusa w świetle paralelnego tekstu 14,23 i pojawiającego się w nim terminu ὁ λόγος należy rozumieć jako naukę w całości, nie tylko w jej etycznym wymiarze[350].

Spojrzenie na zdanie warunkowe w kontekście następnych wierszy objawia, iż jego znaczenie nie zamyka się tylko w wierszu 15. Wiersz ten składniowo powiązany jest z wierszem 16, bowiem *protasis* (15a) obsługuje dwa następniki (15b i 16), na co wskazuje również złożony spójnik κἀγώ rozpoczynający wiersz 16. Barret[351] słusznie pisze: „This protasis controls the gramar of the next two verses and thought of the next six (15-21)". W ten sposób ze składni wynika przesłanka, iż obietnica Ducha Parakleta, opisana w następnym 16 wierszu, nie dokonuje się w ramach zdystansowanej, niezainteresowanej obserwacji, lecz w egzystencjalnym związku z Jezusem, pełnym miłości i wierności Jego nauce.

Wiersz 16: Jako pozytywny skutek odejścia Jezusa przedstawiona jest obietnica Parakleta. Termin παράκλητος znajduje się tylko w mowach pożegnalnych i odnosi się do Ducha Świętego – poza jedynym tekstem 1 J 2,1 odnoszącym się do Jezusa. Wciąż nie jest do końca jasne znaczenie tego terminu oraz funkcja, którą pełni postać nazywana tym terminem. Dokładniejszą analizą tego zagadnienia zajmiemy się przy egzegezie ostatniej mowy o Paraklecie (16,8n). Teraz skupimy się wyłącznie na znaczeniu, które posiada w aktualnym wersecie. Naśladując nowoczesne przekłady nie będziemy tłumaczyli tego terminu greckiego, a posłużymy się jedynie jego transkrypcją.

W badanym wierszu Jezus jest przedstawiony jako ten, który będzie prosił Ojca (ἐρωτήσω τὸν πατέρα). Jednym z dzieł Jezusa (por. 14,13-14) w okresie popaschalnym (zob. czas przyszły ἐρωτήσω) jest zanoszenie próśb do Ojca. Na to skierowana jest cała nadzieja ucznia (zob. 1 J 2,1, również Rz 8,34; Hbr 7,25). Jezus wstawia się za uczniami, bo oni poprzez wiarę, miłość i wierność nauce wykazali swoją przynależność do Jezusa i do Ojca (17,9-11.20). Jezus właśnie w ten sposób sam jest Parakletem (zob. 1 J 2,1), co zostało w doniosły sposób przedstawione już w 14,13-14[352]. Jezus jako Ofiara ekspiacyjna (ἱλασμός – 1 J 2,1) w ten najbardziej doskonały sposób sam jest prośbą zanoszoną za człowieka do Ojca. Gwarancją wysłuchania prośby jest więc sama osoba Jezusa.

Na prośbę Syna Ojciec da (δώσει) uczniom Parakleta. Czasownik δίδωμι jest w Nowym Testamencie często używany w znaczeniu „posłanie Ducha Świętego", co odzwierciedla się również w nazywaniu Ducha rzeczownikiem

[350] „His comandments are not simply moral precepts: they involve a whole way of life in loving union with him". Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 638.

[351] C.K.Barrett, *The Gospel According to St. John*, s. 461.

[352] J. Becker, *Die Abschiedsreden Jesu im Johannesevangelium*, s. 225.

ἡ δωρέα (dar – Dz 2,38; 8,20; 10,45, 11,17)[353]. Czasownik ten, określający czynność przekazywania Parakleta w 3,16, odnosił się do Syna, którego Ojciec dał światu. Inny przymiot (ἄλλος) dotyczący Parakleta sugeruje, iż Jezus sam jest Parakletem dla swoich uczniów, co zresztą *explicité* wyrażone jest w 1 J 2,1. To pośrednie utożsamienie z Jezusem powinno podkreślić paralele (funkcjonalne) pomiędzy Jezusem i Jego autentycznym reprezentantem i kontynuatorem w sytuacji popaschalnej wspólnoty Janowej.

Spójnik ἵνα wskazuje na znaczenie i cel posłania Parakleta. Paraklet ma być z uczniami (μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ᾖ). Jego podstawowym zadaniem jest więc być obecnym we wspólnocie uczniów. Być obecnym w nieobecności Jezusa. Obiecany Duch ma na ziemi zastąpić Jezusa w jego funkcji bycia z uczniami. Obietnica Emanuela (*Bóg z nami* – Iz 7,14), będzie kontynuowana za sprawą Parakleta[354]. W takim właśnie znaczeniu należy odczytywać i rozumieć postać Parakleta bez zawężania się do mniej lub bardziej prawdopodobnych znaczeń jego zagadkowego imienia. Stosowana przez autora Ewangelii składnia meta, z genetiwem, według H. Witczyka[355] implikuje ideę opieki, pomocy we wszelkiej potrzebie. Paraklet zatem będzie opiekował się uczniami i wspierał ich we wszelkim działaniu.

Wiersz 17: Wiersz ten precyzuje istotę postaci Parakleta poprzez identyfikację z wyrażeniem apozycjonalnym τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας i poprzez antytetyczny kontrast pomiędzy światem (ὁ κόσμος) a wspólnotą (ὑμεῖς). W tym kontraście opisana jest radykalna niezdolność świata do przyjęcia daru Parakleta (οὐ δύναται λαβεῖν), a z drugiej strony świadomość poznania (γινώσκετε) przewyższającego optykę świata.

Nazwanie Parakleta τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας odkrywa istotę tej postaci. Wyrażeniu temu bliskie jest tło mądrościowe. Jego odpowiedniki można znaleźć w literaturze międzytestamentalnej (Jub 25,14, TestJud 20,1) i w pismach z Qumran (1QS 3,13-4,26). Wydaje się, iż wyrażenie τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας zaczerpnięte może być właśnie z tradycji międzytestamentalnej, głównie w znaczeniu rozumienia prawdy jako przestrzegania Prawa, wierności Bożemu Objawieniu. Należy jednak wskazać na modyfikacje, którym to wyrażenie uległo. Już nie odnosi się do Prawa jako centrum Bożego Objawienia, lecz do Objawienia przychodzącego razem z Jezusem (zob. 1,17). W ten sposób Paraklet jest Duchem Jezusowego Objawienia[356]; Duch przekazuje prawdę, komunikuje objawienie[357] dokonane w Jezusie i przez Jezusa.

[353] R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 638.

[354] Por. tamże, s. 644.

[355] Por. H. Witczyk, *Paraklet Duchem Nowego Przymierza (J 14,15-17)*, s. 85.

[356] Por. I. de la Potterie, *La Vérité dans Saint Jean I*, s. 274.

[357] „The Spirit of Truth. In Johannine thought the genitive is objective: the Spirit communicates truth (see xvi 13)". R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 639.

Paralelizm antytetyczny w drugiej części wiersza rozdziela wyraźnie świat i uczniów. Rzeczownik ὁ κόσμος, który w Czwartej Ewangelii ma znaczenie poliwalentne, w tym wierszu jest nosicielem konotacji nader negatywnych. Czasownik modalny δύναται poniekąd dyskwalifikuje świat, można by powiedzieć, iż w sensie ontologicznym – jakby wskazywał na niezdolność wpisaną w naturę świata. Niezdolność świata jest jednak bardziej złożona. Jej przyczyna wprowadzona jest spójnikiem ὅτι. Świat nie może przyjąć Ducha, ponieważ się w Niego nie wpatruje (οὐ θεωρεῖ) i nie poznaje Go (οὐδὲ γινώσκει). Czasownik θεωρέω wskazuje na koncentrację na Duchu Świętym. Człowiek nie może przyjąć Ducha, jeżeli jest obojętny wobec jego działań.

Analizowany przez nas antytetyczny paralelizm jest zaskakujący, asymetryczny. Czytelnik mógłby oczekiwać zdania: „Wy Go znacie i dlatego Go możecie przyjąć". Zaś podmiotem drugiej części zdania nie są uczniowie lecz Duch, który razem z nimi będzie przebywać i w nich będzie (παρ᾽ ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται). Duch jest dostrzegalny i poznawalny tylko, gdy jest obecny. Nie można o Nim dywagować, jeżeli się nie doświadczyło Jego obecności. Tylko Duch obecny w uczniach komunikuje zdolność poznania przewyższającego możliwości świata.

Angielski uczony Morgan-Wynne[358] wskazuje na użycie różnych czasów w tym zdaniu – μένει (teraźniejszy)[359] oraz ἔσται (przyszły). Jego zdaniem παρ᾽ ὑμῖν μένει oznacza sytuacje przedpaschalną, zaś ἐν ὑμῖν ἔσται na sytuację popaschalną. W ten sposób bardzo wyraźnie widać kontynuację obecności Jezusa i Ducha. Jezus przebywający wśród uczniów (παρ᾽ ὑμῖν) był tą przedpaschalną obecnością Ducha wśród uczniów. Duch Prawdy przebywający w uczniach (ἐν ὑμῖν), przenikający ich duszę, ich wnętrze, kontynuuje w swej obecności Jezusa.

Wiersz 18: Jezus zapewnia uczniów, że nie zostawi ich sierotami. Wypowiedź ta doskonale wpisuje się w atmosferę mów pożegnalnych. Stosując czas przyszły ἀφήσω Jezus mówi o wydarzeniu nadchodzącym, którym jest Pascha. Przymiotnik ὀρφανός znaczy przede wszystkim „być oddzielonym od rodziców", zasadniczo z powodu ich śmierci. Posiada również znaczenie bycia odseparowanym od bliskiego człowieka, przyjaciela, od jego pomocy, utratę jego obecności.

Pociecha, iż uczniowie nie będą samotni, harmonizuje z wypowiedzią poprzedniego wiersza, w którym jest mowa o Paraklecie, który będzie prze-

---

[358] Zob. J.E. Morgan-Wynne, *A Note on John 14,17b*, BZ 23 (1979), s. 93-96. Rudolf Schnackenburg (*Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 86) rozumie tę konstrukcję jako „einheitliche Sprachfigur in ihrer Siispitze erfaßt werden: Beistand und Kraft des Geistes kommen aus seiner bleibenden Anwesenheit bei und in den Jüngern".

[359] Ojciec Raymond E. Brown (*The Gospel according to John*, vol. 2, s. 639) próbuje wytłumaczyć to napięcie pomiędzy zastosowanymi czasami poprzez rozumienie czasu teraźniejszego czasownika μένει jako proleptycznego. Por. również F. Blass, A. Debrunner, *A Greek Grammar of The New Testament*, § 323.

bywał razem z uczniami na wieki. Jednak w wierszu 18b jest pokazany jeszcze inny powód, dla którego uczeń Jezusa nie może mówić o samotności. Jezus przychodzi (ἔρχομαι). Czasownik ten oznacza przyjście Jezusa na świat (por. np. 1,11; 3.19). Znamienne jest, iż w scenie powołania uczniów Jezus często jest ukazany jako przychodzący (1,27.29.30). Apostołowie już od początku mieli możliwość doświadczyć Jezusa jako Tego, który wkracza w ich życie.

Zaskakujący jest czas teraźniejszy czasownika ἔρχομαι, tym bardziej, iż w pierwszej części wiersza znajduje się czasownik w czasie teraźniejszym. Ten właśnie fakt może wpływać na traktowanie czasu *praesens* jako proleptycznego.

Konstrukcja πρὸς ὑμᾶς wskazuje na kierunek ruchu, chodzi więc o ruch dynamiczny, o nieustanne zbliżanie się Jezusa do uczniów. Uczeń może doświadczyć intensyfikującej się obecności Jezusa, dokonującej się poprzez różnego rodzaju wydarzenia – przyjście Parakleta, objawienie się Jezusa.

Wiersz 19: Jezus w tym wierszu wskazuje na moment przełomowy w historii zbawienia – na swoją śmierć. Konstrukcja ἔτι μικρόν w Czwartej Ewangelii oznacza czas zbliżającego się zakończenia ziemskiej działalności Jezusa, niezależnie od tego, jak długi jest ten czas. Jeszcze chwila i Jezus powróci do Tego, który Go posłał (7,33), Światło już nie będzie obecne wśród ludzi (12,35), Jezus już nie będzie obecny w sposób fizyczny (13,33).

Moment ten jest bolesny, bowiem oznacza kres ziemskiej obecności Jezusa. W 13,33.36-38 słowa te były dla uczniów powodem smutku. W tym wierszu jednak nie ma mowy o stracie dla uczniów. To świat (ὁ κόσμος) nie będzie Jezusa już nigdy (οὐκέτι) oglądał (θεωρεῖ). Dla świata zamknięcie Jezusowej działalności oznacza, iż nie będzie on mógł patrzeć na Jezusa w sposób cielesny, słuchać Jego słów, przeżywać Jego obecność[360]. Ci uczniowie, którzy wierzą w Jezusa (14,1.11.12), którzy Go kochają i przestrzegają Jego przykazań (w. 15), mogą Go oglądać, mogą się w Niego wpatrywać.

Moment Jezusowej śmierci jest więc „linią demarkacyjną" w historii zbawienia, oddzielającą świat od uczniów. Żeby być uczniem, człowiek musi w wierze, miłości i przestrzeganiu Jezusowych przykazań kontemplować Mistrza, jeśli nie, zostanie wchłonięty przez świat. Obietnica dana uczniom, iż będą oglądali Jezusa, współbrzmi ze słowami Jezusa do Piotra, iż chociaż teraz on nie może pójść za Jezusem, to jednak później pójdzie (13,35). Żydzi, którzy odrzucili Jezusa, w odróżnieniu od Piotra i uczniów, nie będą mogli pójść za Jezusem. Niewątpliwie słowa te odbijają doświadczenie wspólnoty popaschalnej[361].

---

360 „Der Tod ist in der Tat für die »Welt« und ihre Betrachtungsweise der endgültige Schluss; für sie gibt es darüber hinaus nichts mehr". J. Blank, *Das Evangelium nach Johannes*, Düsseldorf, Band II, ^{2}1986, s. 111.

361 Zob. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 44.

Odejście Jezusa, Jego śmierć, prowadziła jednak do życia. Ostatnia część 19 wiersza fakt, iż Jezus żyje, przedstawia jako źródło kontemplacji dla uczniów[362]. Słowa Jezusa ἐγὼ ζῶ są „der knappste Ausdruck zur Bezeichnung der urchristlichen *Ostererfahrung*"[363]. Jezus zwyciężający śmierć pozostaje obecny z uczniami. Wyrażają to w doniosły sposób słowa zmartwychwstałego Jezusa zapisane w ostatnim wierszu Ewangelii według Mateusza: „A oto, Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata" (Mt 28,20). Uczniowie będą więc mogli kontemplować Jezusa żywego.

Ta obietnica rozwija się – καὶ ὑμεῖς ζήσετε. Christian Dietzfelbinger słusznie rozpatruje składnię tego zdania. Spójnik καὶ pojmuje jako finalny[364]. Jezus żyje, żeby i uczniowie mieli życie. Wyraża to istotę Czwartej Ewangelii (zob. 20,31; 3,16). Jezus jako posiadający życie (5,26;6,35.63.68) włącza uczniów do swojej wielkanocnej egzystencji. Uczniowie będą żyli w nowym wymiarze życia, które jest wieczne (11,26), i które pozwala im, żeby widzieli Jezusa (w. 19b), żeby przyjęli Ducha (w. 17) i żeby Jezus z nimi nadal przebywał (w. 18).

Wiersz 20: Wiersz formalnie i treściowo paralelny jest do wiersza poprzedniego, z którym to razem wyjaśniają powrót Jezusa opisany w wierszu 18. Zdanie wprowadzone poprzez ὅτι w w. 20b stanowi też paralelę i pewnego rodzaju wyjaśnienie do zdania w. 19c, wprowadzonego w ten sam sposób. Formuła ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ precyzuje określenie czasu ἔτι μικρόν w w. 19. Również temat patrzenia jest pogłębiony poprzez temat poznania[365].

Wyrażenie ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρα ma w Piśmie Świętym znaczenie eschatologiczne[366], odnoszące się do dnia Jahwe (Am 5,18-20), do dnia sądu (Iz 2,11-17; 12,3-9, 14,6). To wyrażenie odnoszące się do dnia sądu eschatologicznego występuje w Mt 7,22; Lk 10,12; 17,31; 2 Tes 1,10).[367] Rudolf

---

[362] R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 88. „Das „Sehen" der Jünger wird mit dem gemeinsamen Lebensbesitz begründet; denn der ὅτι-Satz umfasst auch die Aussage über die Jünger". Należy jednak wskazać na fakt, iż składnia tego zdania pozwala również na przetłumaczenie trzeciej części zdania jako zdania samodzielnego. Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 639. „Because I have life, you also will have life". Zgadzamy się jednak ze stwierdzeniem Rudolfa Bultmanna (*Das Evangelium nach Johannes*, s. 479), iż ὅτι należy pojmować wyłącznie jako kauzalne.

[363] A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 142. Zob. również R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 479. „Dass der in den Tod Gegebene lebe, das ist die urchristliche Osterbotschaft".

[364] Ch. Dietzfelbinger, *Johanneischer Osterglaube*, Zürich 1992, s. 54.

[365] Ch. Dietzfelbinger, *Der Abschied des Kommenden*, s. 58.

[366] „... in the OT „that day" is a traditional formula to describe the time of God's final intervention (also in Mark xiii 32)". R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 640.

[367] Zob. obszerne omówienie wyrażenia w: Ch. Dietzfelbinger, *Johanneischer Osterglaube*, Zürich 1992, s. 55. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, s. 494. Ch. Dietzfelbinger, *Der Abschied des Kommenden*, s. 54.

Schnackenburg[368] pisze, iż pierwotnie w tradycji chrześcijańskiej termin ten oznaczał Paruzję Jezusa. W odniesieniu do wiersza poprzedniego formuła ta oznacza Jezusową Paschę. Stosując eschatologiczną formułę w odniesieniu do Paschy, autor nadał Wielkanocy „die Qualität apokalyptischer Endgültigkeit"[369].

Dzień ten jest dniem *poznania* (γνώσεσθε). W wierszach 2,22; 12,16 czytamy właśnie o takim dochodzeniu uczniów do poznania. Uczniowie mają poznać, mają doświadczyć jedności Ojca i Syna (ἐγὼ ἐν τῷ πατρί μου). Jezus w w. 10 wzywał do wiary w tę jedność, natomiast w w. 20 uczniowie sami ją poznają. Dzięki wydarzeniu paschalnemu uczniowie już nie tylko poprzez zewnętrzne patrzenie na dzieła Jezusa mogą przekonać się o Jego jedności z Ojcem, lecz sami ją poznają; co więcej, sami będą poprzez Jezusa włączeni w tę jedność (ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν ὑμῖν)[370]. Jezus daje uczniowi nowe życie (w. 19), które jest jednak dokładnie określone jako życie w Jezusie i wypełnione Jezusem. Poprzez Paschę i nowe życie uczeń może upodobnić się do Mistrza mając udział na wspólnocie życia („Lebensgemeinschaft") Jezusa z Ojcem[371].

Wiersz 21: Wiersz ten ma dwie zasadnicze części. W pierwszej (21ab), w zgodzie z powyżej omawianą strukturą, przedstawiony jest warunek, który Jezus stawia uczniom: aby byli w stanie przyjąć jego dary, które są im przedkładane jako obietnica (w. 21cd). Pierwsza część paralelna jest do w. 15. Co jednak w wierszu 15 przedstawione jest w formie zdania warunkowego, wiersz 21 wyraża poprzez użycie imiesłowów, a więc w sposób bardziej deskryptywny. W porównaniu z wierszem 15 perspektywa jest odwrócona. W w. 15 miłość wyrażała się w przestrzeganiu przykazań, ten wiersz natomiast zbudowany jest tak, żeby cała myśl była ukierunkowana na miłość[372].

W narracji dochodzi do poszerzenia adresata Mów. Już nie tylko dwunastu, lecz każdy, kto posiada (ὁ ἔχων) i przestrzega przykazań (ὁ τηρῶν) Jezusa, jest tym, który Go kocha (ὁ ἀγαπῶν)[373]. Człowiek posiadający Jezu-

[368] R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 90.

[369] Ch. Dietzfelbinger, *Der Abschied des Kommenden*, s. 57.

[370] Uczeń Jezusa dzięki wydarzeniom Paschy może doświadczyć, poznać swoją transformację: „... als solche, die in die den Vater und den Sohn verbindende Einheit einbezogen sind". Ch. Dietzfelbinger, *Johanneischer Osterglaube*, s. 56.

[371] Zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 90.

[372] Zob. tamże, s. 91.

[373] Zob. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 45. „Jesus shifts from the intimacy of the second person iddress to his disciples to the wider audience of the Gospel's readership: „Anyone who has jny commandments". All potential recipients of the promise of v. 20 are told that oneness with God is to be understood in terms of love".

sowe przykazania (ὁ ἔχων) i pojmujący je[374], przyjmujący je jako organiczną część swojego życia i dlatego je przestrzegający (ὁ τηρῶν), może siebie nazywać *kochającym* (ὁ ἀγαπῶν) Jezusa. W wierszu tym nie jest zawarta tylko definicja[375] ucznia kochającego swego Mistrza, lecz następna część zdania odsłania, jaką wielką łaską jest kochać Jezusa.

Uczniowi miłującemu Jezusa na pierwszym miejscu obiecana jest miłość Ojca (ἀγαπηθήσεται ὑπὸ τοῦ πατρός μου), miłość Jezusa (ἀγαπήσω αὐτὸν) i – jako pewna kulminacja myśli tego wiersza – Objawienie Jezusa (ἐμφανίσω αὐτῷ). Idea tego wiersza wyraźnie nawiązuje do Księgi Powtórzonego Prawa (zob. zwł. rozdz. 7 i 10), w której znajduje się obietnica miłości Boga, dokładnie w tej części, która zawiera główne przykazanie miłości. Obietnica ta jest w mocnym powiązaniu z przykazaniem miłości Boga i z przestrzeganiem Jego przykazań.

W Pwt 7 wyłania się temat miłości Boga, najpierw jako obietnica dana patriarchom (w. 8). Następnie po cytacie, który jest właśnie rozwiniętym I przykazaniem („Uznaj więc, że Pan, Bóg twój, jest Bogiem, Bogiem wiernym, zachowującym przymierze i miłość do tysiącznego pokolenia względem tych, którzy Go miłują i strzegą Jego praw..". Pwt 7,9) pojawia się przyrzeczenie: „Za słuchanie tych nakazów i pilne ich wykonywanie będzie ci Pan, Bóg twój, dochowywał przymierza i miłosierdzia, które poprzysiągł przodkom twoim". (Pwt 7,12). W podobny sposób w 10 rozdziale Księgi Powtórzonego Prawa pojawia się, w kontekście Przymierza z ojcami narodu (zob. Pwt 10,14)376, przykazanie miłości do Boga i przestrzegania Jego przykazań oraz przypomnienie Jego miłości.

Egzystencja ucznia określona jest poprzez przymierze z Jezusem i Ojcem. Uczeń, poprzez miłość do Jezusa, wstępuje również w relację miłości z Ojcem. Pierwszą odpowiedzią na miłość ucznia do Jezusa jest miłość Ojca[377]. On jest źródłem miłości Syna i Jego Objawienia.

Uczeń miłujący i umiłowany staje się adresatem Jezusowego Objawienia (ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν). Obietnica ta rozwija ciąg myśli z poprzednich wersetów, iż uczeń Jezusa „pewnego dnia" (w. 20) będzie oglądał i pozna Jezusa. Znamienna jest słowna paralela z tekstem Księgi Wyjścia 33,13 (LXX),

---

[374] „ἔχειν here means 'to grasp firmly with the mind'". C.K.Barrett, *The Gospel According to St. John*, s. 494. Przeciwnego zdania jest Raymond E. Brown (*The Gospel according to John*, vol. 2, s. 640): „Literally «has my commandments and keeps them». There is no real difference between having the commandments and keeping them".

[375] Rudolf Bultmann (*Das Evangelium nach Johannes*, s. 480) pojmuje to zdanie jako „typischer Definitionssatz".

[376] Zob. J. Beutler, *Habt keine Angst*, s. 78-79.

[377] Zob. T.L. Brodie, *The Gospel According to John*, s. 468. „Thus through loving Jesus (and all that Jesus represents) there is finally a kind of breakthrough to the Father. Ultimately, of course, it was the Father, in loving the world and giving the Son (3:16), who first set the cycle of love in motion".

w którym Mojżesz prosi, żeby Bóg objawił mu się (ἐμφάνισόν μοι σεαυτόν). W uczniu, który wierzy i kocha, urzeczywistnia się to pragnienie Mojżesza i narodu wybranego. To jest istotne popaschalne doświadczenie ucznia, iż w miłości objawia mu się Jezus.

Wiersz 22: Na słowa Jezusa reaguje Juda, który jest przedstawiony jako „οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης"[378]. W pytaniu adresowanym do Mistrza (Κύριε) wyraża fakt, który choć nijak nie wynika z wiersza 21, to jednak dokładnie odpowiada sensowi wierszy 17 i 19. Różnica pomiędzy uczniem i światem jest wielka. Raymon E. Brown[379] w swoim komentarzu pisze, iż zdumienie Judy wynikało z jego fałszywych oczekiwań okazałego, spektakularnego objawienia Jezusa, które zaskoczyłoby świat i przekonało o Jezusowej wielkości. Rudolf Schnackenburg[380] natomiast dopatruje się w całym dialogu pewnej apologii skierowanej przeciw wyrzutom, które wysuwali przeciwnicy chrześcijaństwa (por. Dz 10,40n), iż oni nie widzieli Jezusa zmartwychwstałego. Według nich, gdyby ukazanie się Zmartwychwstałego było argumentem, iż On żyje, to na pewno pokazałby się przede wszystkim tym, którzy zaprzeczają tej prawdzie[381]. W obu rozumowaniach obecne jest frapujące pytanie: Dlaczego świat nie zobaczy Jezusa, nie pozna Go i Jezus mu się nie objawi?

Wiersz 23: Jezus w odpowiedzi udzielonej Judzie nie mówi, dlaczego objawia się uczniowi, lecz w jaki sposób. Narracja Ewangelii bowiem nie potrzebuje odpowiedzi na pytanie „dlaczego". Czytelnik Ewangelii dysponuje wszystkimi informacjami, żeby sam udzielić sobie na nie odpowiedzi.

Jezusowe Objawienie, które jest światłem Chwały Ojca (por. 1,14; 2,11; 11,4.40), może być dane tylko temu, kto jest otwarty na Jego słowo. Od początku narracji czytelnik dostrzega zależność pomiędzy wiarą i widzeniem Boga w Jezusie (por. 1,9-13; 1,19-51; 2,1-4,54). Mowa pożegnalna adresowana do uczniów kładzie mocny nacisk na wiarę (por. 14,1.11.12), jak również na miłość (por. 14,15.21.2-24). Jezus, który odchodzi do Ojca, objawi się ucz-

378 C.K. Barret (*The Gospel According to St. John*, s. 494) dopuszcza możliwość, iż słowa te nie znajdowały się pierwotnie w tekście, a były później dodane w celu zapobieżenia utożsamieniu z Iskariotem. Zob. również R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 641. R. Alan Culpepper (*Anatomy of the Fourth Gospel*, s. 215) na temat Judy pisze: „Judas (not Iscariot) and the sons of Zebedee are mentioned without introduction (14:22; 21:2), but the lack of an introduction may be due more to the fact that they have virtually no roles in the gospel than to the presumption that they would be known".

379 Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 647. Zob. również G.R. Beasley-Murray, *John*, s. 259.

380 Zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 92. Zob. również: A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 199-200. Przeciw: J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes*: *2. Bd.*, s. 560.

381 Christian Dietzfelbinger (*Johanneischer Osterglaube*, s. 56) wyrzut ten parafrazuje słowami: „Wenn euer Jesus auferstanden ist und ihr ihn gesehen habt, wie kommt es, dass nur ihr ihn gesehen habt, ihr, die ihr daran interessiert seid?".

niom, ponieważ oni uwierzyli w Niego i miłują Go. Jezus nie objawi się światu, bo ten Go odrzucił, nie wierzy w Niego i nie kocha Go. Czytelnik zna nienawiść, odrzucenie i wzrastającą wrogość świata wobec Jezusa. Jezus jednak objawiał się światu podczas swojej publicznej działalności. Taka sytuacja już więcej nie zaistnieje. Świat miał szansę. Cieleśnie nieobecny Jezus będzie obecny tylko z tymi i w tych, którzy obdarzeni Duchem Świętym, wierzą w Niego i kochają Go[382].

Jezus rozpoczyna ponownie od warunku znanego z wiersza 15, jednak 2 osobę *pluralis* zmienia na ogólne τις. Miłość człowieka kochającego Jezusa naturalnie wyrażać się będzie w przestrzeganiu Jego całego nauczania (τὸν λόγον μου). Spójnik καί w tym przypadku nie ma znaczenia tylko parataktycznego, lecz wyraża również następstwo – Ojciec będzie takiego ucznia miłował.

Z miłości Ojca wypływa następna obietnica. Jezus i Ojciec[383] przyjdą do ucznia. Wyrażenie πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα niewątpliwie powiązane jest z ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς z w. 18 i wyjaśnia, w jaki sposób Jezus powróci do uczniów. W przyjściu Jezusa Bóg sam przychodzi do tego, kto kocha Jego Syna. Obecność Boga w wiernym i kochającym uczniu będzie skutkiem Jezusowego odejścia.

Przyjście nie jest jedyną obietnicą. Następna opisana jest w dalszej części wiersza – μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα. Ta wypowiedź jest polisemantyczna i należy wskazać na jej różnie znaczenia. Rzeczownik monh, oznaczający przybytek, który utworzą sobie Jezus z Ojcem, w najbliższym kontekście odnosi się do przebywania Parakleta, Ducha Świętego (παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται – w. 17). Jezus z Ojcem zamieszkają na wieki (εἰς τὸν αἰῶνα – w. 16) w uczniu poprzez Ducha[384].

Wiersz 24: Wiersz ten znajduje się w pewnej antytetycznej relacji do wiersza poprzedniego. Zarazem tłumaczy, dlaczego świat nie może być adresatem objawienia się Jezusa[385]. Świat Go nie kocha (ὁ μὴ ἀγαπῶν με) i nie przestrzega Jego słów (τοὺς λόγους μου οὐ τηρεῖ). W tym miejscu zdania kończy się antyteza odnosząca się do poprzedniego wiersza. Wiersz 24 nie wylicza konsekwencji dla świata, te wyraźnie wynikają z poprzednich wierszy.

---

[382] Zob. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 45-46.

[383] Co prawda nie ma *explicite* słów o Jezusie i Ojcu, jednak wynika to jasno z kontekstu.

[384] Zob. A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 201.

[385] „V. 24 gibt dem bisher leer gebliebenen Begriff »Kosmos« (v. 17.22) endlich seine Füllung. Kosmos ist überall dort, wo Jesus nicht geliebt, wo also sein Wort nicht gehalten, wo er nicht als der vom Vater Gesendete verstanden wird". Ch. Dietzfelbinger, *Der Abschied des Kommenden*, s. 61.

Jezus w drugiej części wiersza zwraca się do apostołów (ἀκούετε). Wypowiada znaną czytelnikowi myśl (zob. zwł. 7,28,14,10), iż słowa, które On głosi, są właśnie słowami Ojca (οὐκ ἔστιν ἐμὸς ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με πατρός).

Jezus nazywa Ojca: „Ten, który mnie posłał". Określenie ὁ πέμψάς με (lub w dopełniaczu τοῦ πέμψαντός με) jest formułą charakterystyczną dla Czwartej Ewangelii, oznaczającą Ojca jako posyłającego Jezusa[386]. Formuła mówi, że źródłem misji Jezusa jest Ojciec i wskazuje na Boskie pochodzenie Jezusa[387]. W tym wierszu nauka, którą On głosi, ma pochodzenie Boskie. Jezus podkreśla Boski autorytet objawienia.

Z tego faktu wynikają konsekwencje tak dla świata, jak również dla uczniów. Jeśli świat odrzuca naukę Jezusa, to odrzuca również naukę Ojca i nawet samego Ojca, dlatego świat nie może przyjąć Parakleta (w. 17), nie widzi Go i nie pozna Go. Dlatego nie może przyjąć objawienia się Jezusa (w. 22). Dla uczniów natomiast skutki będą pozytywne. Ponieważ są wierni nauce, której słuchają (ἀκούετε), która pochodzi od Boga, sami staną się przybytkiem Boga (zob. w. 23).

Wiersz 25: Formuła ταῦτα λελάληκα ὑμῖν, która szczególnie często będzie pojawiała się w następnych rozdziałach (15,11; 16,1.4.6.25.33) jako wskaźnik zakończenia Mowy[388], ma w tym wierszu jednak inną funkcję. Wskazuje na naukę (zob. ὁ λόγος w w. 24), którą Jezus głosił uczniom[389]. Czasownik λαλέω w Czwartej Ewangelii ma znaczenie religijne i służy do wyrażenia, że Jezusowa nauka jest objawionym słowem Bożym[390].

Jezus przepowiadał naukę, przebywając wśród uczniów (παρ' ὑμῖν μένων). Słowa te odnoszą się do wiersza 17 i wyjaśniają, iż właśnie Jezus podczas swojej ziemskiej działalności był Duchem Prawdy, przebywającym wśród uczniów. Ten krótki wiersz ma zarazem ważne znaczenie teologiczne. Jezusowa ziemska działalność kończy się, a to oznacza wielką zmianę w egzystencji ucznia. Wiersz wskazuje na przejście do popaschalnego czasu Ducha Parakleta.

Wiersz 26: W wierszu 26 wydać wyraźnie, iż Jezus mówi o czasach przyszłych – z perspektywy apostołów obecnych w wieczerniku. W wierszu 25 zostały użyte czasy *perfectum* (λελάληκα) oraz *praesens* (imiesłów μένων). W omawianym wierszu czasowniki odnoszące się do Parakleta zastosowane

---

[386] Zob. A. Kuśmirek, *Posłanictwo Jezusa Chrystusa według Czwartej Ewangelii*, Warszawa 2003, s. 82.

[387] Tamże, s. 293-294.

[388] W ten sposób rozpatruje jej funkcję w wierszu 25 Rudolf Schnackenburg (*Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 94)

[389] Zob. R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 484.

[390] Gryglewicz F., *Słowo Boże i jego słuchanie*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992^2, s. 214 -215.

są w czasie przyszłym (πέμψει, διδάξει, ὑπομνήσει), natomiast głoszenie Jezusowe w czasie przeszłym (εἶπον).

Parakleta pośle (πέμψει) Ojciec. Czasownik ten w Czwartej Ewangelii odnosi się przede wszystkim do misji Jezusa (zob. np. 14,24). Duch Święty zatem, tak samo jak Jezus w czasie przedpaschalnym, będzie posłany przez miłującego Ojca w imieniu Jezusa (ἐν τῷ ὀνόματί μου)[391]. Zwrot ἐν τῷ ὀνόματι, według A. Jankowskiego[392], ma trzy znaczenia:

a) na moją prośbę (por. J 16,23);
b) na rzecz mojej sprawy (por. J 12,13; Ps 118[117], 26; Mt 7,22);
c) zamiast mnie, czyli z powagą równą mojej (por. J 17,12; Mk 13,6).

W tym wyrażeniu zawarte jest znaczenie łączności z Jezusem i Jego misją. Boska osoba Parakleta (zob. zaimek ἐκεῖνος) będzie więc dana jako Dar[393] przez Ojca, żeby kontynuowała posłannictwo Jezusa.

Zadanie Parakleta określone jest przy pomocy dwu czasowników: διδάξει i ὑπομνήσει. Paraklet jest tym, który będzie uczył uczniów Jezusa (ὑμᾶς). Działalność ta jest przedłużeniem objawicielskiej działalności Jezusa, która została zainicjowana przez Ojca i w Nim ma swe źródło. Jezus mówił, uczył świat tego, co usłyszał od Ojca (zob. 8,26), czego Go Ojciec nauczył (καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ πατὴρ ταῦτα λαλῶ– 8,28). Paraklet staje się częścią „łańcucha" Objawienia[394]. Duch Święty kontynuuje Objawienie Jezusa pogłębiając to, co sam Jezus mówił (πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν), czego sam Jezus uczył (por. 7,16)[395]. Paraklet „przywraca" naukę nieobecnego już w sposób cielesny Jezusa. Naukę, którą Jezus przyniósł człowiekowi, Duch podejmuje, podaje i naucza, wprowadza ją w serce i umysł ucznia. Oświeca człowieka, aby mógł przyjąć tę naukę, zrozumieć ją, doświadczyć jej i w ten sposób doświadczyć samego Chrystusa, a w Nim Ojca. Duch jest Nauczycielem, w którym uczeń ogląda tajemnicę Chrystusa, tajemnicę Ojca[396].

---

391 „Joh betrachtet die Sendung des Geistes in gewisser Weise als Fortsetzung der Sendung des Sohnes". R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 95.

392 Zob. A. Jankowski, *Duch Święty dokonawcą Zbawienia: Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Kraków 2003, s.103.

393 „Der von God gesante Geist-Paraklet ist eine exklusive Gabe Gottes, die nicht der Verfügungsgewalt der Gemeinde untersteht. Das Verhältnis des Menssehen zu dieser Gabe Gottes ist nicht dasjenige besitzender Verfugung, sondern dasjenige rezeptiver Anteilhabe". A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 204.

394 „Abbiamo così la catena completa dei tradenti, dei maestri: il il primo è Dio Padre; il secondo è il suo Figlo Gesù Cristo, infine si presenta come maestro il Paraclito mandato dal Padre su preghiera di Gesù e nel nome di Gesù. Dallo Spirito a Gesù al Padre, che è il principio primo e il contenuto fondamentale di ogni didaché, di ogni didaskein, di ogni didaskalos. Il Padre è la arche prima, Gesù è relativo al Padre, lo Spirito è relativo a Gesù". G. Ferraro, *Il Paraclito, Cristo, Il Padre nel Quarto Vangelo*, Vaticano 1996, s. 64-65.

395 Zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 95.

396 Zob. G. Ferraro, *Il Paraclito, Cristo, Il Padre nel Quarto Vangelo*, s. 64.

Czynność nauczania, którą podejmuje Paraklet, dookreślona została w dalszej części zdania czasownikiem *przypomni* (ὑπομνήσει)[397]. Przypomnienie – pamięć – jest bardzo ważnym działaniem w procesie Objawienia, ma ono charakter historyczny. „Przypomnienie" przeszłości w biblijnym rozumieniu nie znaczy pomocy dla zawodnej pamięci, lecz jest odnową, aktualizacją. Pamięć wzbudzana poprzez modlitwę, liturgię i kult odnajdywała w nich coś w rodzaju źródeł stałej nowości. W ten sposób pogłębiano rozumienie zbawczej działalności Boga[398], która nie przestaje być tajemnicą.

Teksty Czwartej Ewangelii (2,22; 12,16) przedstawiają nam właśnie takiego rodzaju działanie Ducha Świętego po zmartwychwstaniu Jezusa. Dzięki światłu Ducha uczniowie dochodzą do pogłębionego, mesjańskiego sensu zdarzeń z życia Jezusa, przedtem tylko powierzchownie dostrzeżonych. Zatem ta obietnica dotycząca Ducha Parakleta obejmuje szereg czynności – uobecnia na nowo słowa Jezusa Chrystusa, tłumaczy ich głębię i wreszcie ułatwia doświadczalne przeżywanie prawdy w całej jej głębi[399].

Działalność Ducha łączy współczesność popaschalnego Kościoła z przeszłością ziemskiego Jezusa. Duch jest gwarantem tego, że osoba i historia Jezusa nie zatracą się w coraz bardziej oddalającej się przeszłości, lecz zostaną na zawsze teraźniejszością Kościoła. Dzięki mocy Ducha uczeń może doświadczać Objawienia Jezusa *hic et nunc*[400].

Działalność Parakleta dotyczy wszystkiego, co Jezus powiedział (διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν – podkreślił B.K.). Akcent spoczywa na dwa razy powtórzonym πάντα, co wskazuje, iż uczeń dzięki Duchowi nawet w nieobecności Mistrza nie utraci niczego ze skarbu Objawienia oraz że światło Parakleta będzie udzielało takiej pomocy, która umożliwi pełne rozumienie Prawdy[401].

Takiego rodzaju działanie Ducha Świętego jest ważnym kluczem hermeneutycznym do zrozumienia Czwartej Ewangelii, która powstała w świadomości, iż Duch jest obecny i działa, uczy i przypomina, o czym Jezus z Nazaretu powiedział i co uczynił. Mowy pożegnalne należy zatem rozumieć nie tylko jako prostą medytację autora, lecz jako autentyczną aktu-

[397] Szerzej na ten temat por. A. Jankowski, *Jedno z doniosłych zadań Ducha Parakleta – „przypominać"*, Anamnesis 15 (1997/1998), s. 37-39.

[398] Por. B. S. Childs, *Memory and Tradition*, London 1962, s. 74-80. Por. również: G. Ferraro, *Il Paraclito, Cristo, Il Padre nel Quarto Vangelo*, s. 65.

[399] Zob. A. Jankowski, *Duch Święty dokonawcą Zbawienia*, s. 103-104. Zob również: Tenże, *Duch Święty* w Nowym Testamencie, Kraków 1998, s. 59.

[400] Zob. T. Onuki, *Gemeinde und Welt in Johannesevangelium*, Neukirchen–Vlyn 1984, s. 72-82.

[401] Zob. A. Jankowski, *Duch Święty dokonawcą Zbawienia*, s. 104.

alizację nauczania Jezusa, jako pogłębienie i rozwinięcie Prawdy wcielonej w Jezusie Chrystusie dzięki mocy Ducha Parakleta[402].

Wiersz 27ab: Wiersz 27 ma trzy podstawowe części. Pierwszą jest ta, która mówi o darze pokoju, który Jezus daje uczniom. W drugiej części wiersza pokazane jest, iż pokój Jezusa odróżnia uczniów od świata, podobnie jak i poprzednie dary Jezusa (Jego obecność, dar Parakleta). Trzecia część wiersza (27c) stanowi swoistą inkluzję z wierszem 1 i wprowadza konkluzję pierwszej Mowy pożegnalnej.

Żegnając się z uczniami Jezus daje (ἀφίημι, δίδωμι) im dar pokoju. W tle terminu εἰρήνη znajduje się cała gama znaczeniowa starotestamentalnego, żydowskiego pojmowania pokoju. W gatunku literackim mowy pożegnalnej jako jeden z wtórnych motywów literackich znajduje się pozdrowienie pokoju[403].

Jest to pokój Jezusa (εἰρήνην τὴν ἐμὴν), ponieważ jest Jego darem, określonym poprzez Jego osobę[404]. Obecność Jezusa jest źródłem pokoju. Logiczną konsekwencją utraty obecności Mistrza jest utrata pokoju. Doniosły jest w tym kontekście fakt, że Jezus zostawia uczniom dar pokoju.

Pokój jest owocem Paschy, kochającej bliskości Ojca w Jezusie (por. w. 18-24) za pośrednictwem Ducha Świętego (por. w. 16.26)[405]. To, co jest w tym wierszu opisane w sposób dyskursywny, potwierdzone zostaje w rozdziale 20 w sposób narracyjny. Zmartwychwstały Jezus przynosi uczniom dar pokoju razem z darem Ducha (zob. 20,19.21.26)[406]. Jezus w ten sposób wypełnia starotestamentowe oczekiwania eschatologicznego pokoju. On jest oczekiwanym Księciem Pokoju (zob. Iz 9,6; por. również Zach 9,10[407]), który przynosi zapowiedziane nowe Przymierze pokoju (zob. Ez 37,26: „I zawrę z nimi przymierze pokoju".).

Pokój Jezusa jest inny (οὐ καθὼς) niż pokój świata. Ko,smoj stanowi sferę całkowicie różniącą się od tej „przestrzeni", którą dla uczniów stanowi

---

402 Zob. M. Hasitschka, *Die Parakletworte im Johannesevangelium*, SNTU 18, s. 111.

403 Martin Winter (*Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter*, s. 268-269) wskazuje na przykład na Rdz 44,17; Wj 4,18; 1 Sam 1,17; 2 Krl 5,19; Lk 8,48.

404 Zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 96.

405 Zob. A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 209. Por. również: J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes*: *2. Bd.*, s. 569.

406 Thomas L. Brodie (*The Gospel According to John*, s. 469) o darze pokoju pisze: „it is a peace which is Spirit-related". Cyryl Aleksandryjski utożsamia dar pokoju z darem Ducha. (PG 74,305). Por. krytyczne odniesienie się do tej interpretacji: R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 96-97. Por. także: R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 653. „his exegesis is wrong, but it is closer to the truth than many of the modem oratorical distortions of this verse, for it recognizes correctly hat the peace of Jesus is a gift that pertains to man's salvation".

407 Co do idei Mesjasza przynoszącego pokój por. również Ag 2,9; Dz 10,36; Rz 14,17.

Jezus. Świat niezdolny przyjąć Ducha, niezdolny do kontemplacji oraz poznania Ducha, niezdolny do kontemplacji Jezusa, dyskwalifikujący się jako adresat procesu Objawienia, nie może zaproponować uczniom takiego pokoju, który możnaby porównać (οὐ καθώς) z pokojem Jezusa[408].

Chrześcijanie żyli w tym czasie w epoce *Pax Romana*, kiedy Rzymianie świętowali pokój, uzyskany w sposób polityczny, wojskowy. Taki rodzaj pokoju jest jednak ulotny i iluzoryczny. Prawdziwy pokój jest darem zbawienia, owocem Ofiary Jezusa (zob. 16,33). Uczeń Jezusa, który jest adresatem pokoju (ὑμῖν), powinien być znakiem Chrystusowego pokoju na świecie[409].

3.5. Uczeń w wierze i miłości raduje się, że miłujący Syn pełni przykazanie Ojca (J 14,27c-31)

Wiersz 27c: Ta część wiersza stanowi inkluzję z wierszem 1 i zarazem rozpoczyna ostatnią część 14 rozdziału. Wiersze 27c-31 są pewnego rodzaju rekapitulacją poprzedniego tekstu i podejmują już omówione tematy – odejście i przyjście Jezusa (w. 28b), miłość do Jezusa (w. 28c), temat wiary (w. 29 – stanowiący inkluzję z w. 1)[410]. Z drugiej zaś strony, zgodnie z Janowym zwyczajem pogłębiania tematów, pojawiają się nowe motywy teologiczne, między innymi radość z odejścia Jezusa (w. 28d) oraz motyw Jezusowego wszystko-ogarniającego poznania (w. 29f).

Wezwanie Jezusa skierowane do uczniów, aby się nie trwożyli (μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία) jest dosłownym powtórzeniem wiersza 1, jednakże poszerzonym o wyraz μηδὲ δειλιάτω. Czasownik δειλιάτω (*hapax legomenon* w Nowym Testamencie) mieści się w polu semantycznym strachu[411]. Dodanie tego czasownika wzmacnia wezwanie znane z wiersza 1. Po tym wszystkim, co Jezus powiedział o wspólnocie uczniów z Jezusem i Ojcem, o miłości i pokoju, uczeń nie ma powodu, żeby się niepokoić. Z narracji Czwartej Ewangelii jednak czytelnik wie, że strach uczniów (φόβος) w prawdziwy pokój zamienił dopiero zmartwychwstały Jezus (zob. 20,19)[412].

---

408 Zob. A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 209: „Damit ist zugleich klar, dass die Welt diesen Frieden Christi nicht zu geben vermag (V27c); denn sie verweigert sich dieser durch Christus eröffneten Erfahrungsdimension transzendenten Heils (vgl. V17.22-24)".

409 R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 97.

410 Zob. A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 208.

411 Charles Barret (*The Gospel According to St. John*, s. 469) tłumaczy znaczenie tego czasownika jako: „Let it not play the coward".

412 Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 97.

Wiersz 28: Jezus wskazuje na swoje słowa (ἠκούσατε) o odejściu (ὑπάγω) i powrocie (ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς). Nie jest to tylko powtórzenie raz już powiedzianego zdania (zob. w. 2-3.4-14.15.27ab), bowiem Jezus wprowadza nowy motyw – radość uczniów jako właściwą reakcję na odejście Jezusa. Użyty typ *irrealitatis* zdania warunkowego[413] oznacza, iż oba człony są niespełnione. Oznacza to niedoskonałość miłości uczniów (εἰ ἠγαπᾶτέ με)[414], która jest powodem niewłaściwej reakcji uczniów na odejście Jezusa – braku radości (ἐχάρητε ἄν).

Zdanie warunkowe, łączące miłość do Jezusa z radością uczniów, odkrywa, iż radość uczniów ma swój punkt odniesienia w osobie Jezusa[415]. Potwierdza to następny tekst (zob. podwójne ὅτι) przedstawiający przedmiot i uzasadnienie radości. Jezus objawia Ojca i prowadzi do Niego (πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα). W drodze do Ojca wypełnia cel swojego życia, swojego posłania; kochając Ojca słucha jego przykazania (zob. w. 31)[416]. Miłość, która nie potrafi tego rozeznać i zaakceptować, nie jest prawdziwą miłością i nie prowadzi do radości, ale do smutku i trwogi[417]. Uczeń, który jednak w miłości potrafi rozeznać, na czym polega cel Jezusowej drogi, dochodzi do radości, bo odkrywa, iż droga Jezusa prowadzi do zbawienia. Takiego rodzaju radość jest więc radością eschatologiczną, radością z zbawienia[418].

Uzasadnienie „ponieważ Ojciec jest większy ode Mnie" (ὅτι ὁ πατὴρ μείζων μού ἐστιν), wyrwane z kontekstu stało się przedmiotem chrystologicznych i trinitarnych debat w czasach patrystycznych[419]. Dla zwolenników arianizmu zdanie to było argumentem za podporządkowaniem Syna Ojcu (subordynacja). Ojcowie Kościoła zwalczali taką naukę za pomocą argumentów dogmatycznych nie wywodzących się z interpretacji Pisma. Istniały zasadniczo dwa rodzaje interpretacji tego problemu[420]: a) Wewnątrz-trynitarne

[413] Zob. M. Zerwick, *Biblical Greek illustrated by examples*, § 314-319, odnośnie w. 28 zob. § 317.

[414] „Tryb warunkowy nie piętnuje braku tej miłości u uczniów, ale zawiera jedynie jej przyganę co do niewłaściwego jej kierunku". L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 321. W podobny sposób R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 654. „The unreal condition, «If you loved me...», is meant not to deny that the disciples love him, but to indicate that their love is possessive instead of generous".

[415] „La Gioia dei discepoli è totalmente riferita a Gesù, è intrinsecamente relativa a Gesù". G. Ferraro, *La gioia di Cristo nel quarto vangelo*, Brescia 1988, s. 162.

[416] Wiersz 31 według Gieseppe Ferrara (*La gioia di Cristo nel quarto vangelo*, s. 160-161) jest paralelny do w. 28 i w pewien sposób go wyjaśnia.

[417] Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 654.

[418] Zob. R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 486-487.

[419] Por. A. Segovia, *El texto „Pater maior me est" (Jo 14,28) explicado par un polemista antimacedoniano*, Revista Espanola de Teologia 1 (1941), s. 603-609.

[420] Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 98. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 654-655. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, s. 170.

wytłumaczenie (np. Tertulian; Atanazy; Grzegorz z Nazjanzu; Jan Damasceński) – według tego tłumaczenia uwzględniającego relację między Osobami Trójcy, Syn współistotny Ojcu jest mniejszy w tym znaczeniu, iż Syn pochodzi od Ojca, a nie w sposób odwrotny. b) Wyjaśnienie wywodzące się z wcielenia i kenozy Syna Bożego (np. Cyryl Aleksandryjski, Ambroży, Augustyn) – Syn Boży został uniżony we wcieleniu i kenozie, jest więc mniejszy z powodu przyjęcia natury ludzkiej.

Czwarta Ewangelia, podkreślająca jedność Ojca i Syna (10,30), a zarazem mówiąca, iż Syn otrzymał wszystko od Ojca, nie przeciwstawia sobie tych dwóch wypowiedzi, a raczej pokazuje relację Ojca z Synem według koncepcji posyłający – posłany. Myśl ta została wyrażona w wierszu 13,16[421]. W jaki sposób jednak ta prawda może stanowić powód radości uczniów? Jezus idzie do Ojca, który otoczy Go chwałą (zob. 13,31-32 oraz 17,4-5). To radość dla uczniów, że Syn idzie do Ojca, który jest większy jako otaczający Chwałą, oraz że Jezus będzie miał udział w Wielkości Ojca. Ale równocześnie czytamy w Czwartej Ewangelii, że i Jezus otacza Ojca tą samą chwałą (13,31-32).

Wiersz 29: Słowa tego wiersza przedstawiają cel Mowy zawartej w 14 rozdziale. Czasownik εἴρηκα wskazuje na całą poprzednią Mowę[422]. Pragmatyczną funkcją Mowy jest wzbudzić wiarę (ἵνα... πιστεύσητε). Dotyczyć ma ona przyszłych wydarzeń (πρὶν γενέσθαι; ὅταν γένηται) – nie tylko zbliżającego się odejścia[423], lecz również męki, zmartwychwstania i przyjścia Ducha (zob. również 13,19; 14,20).

Wiara powinna zatem bezwzględnie cechować ucznia Jezusowego (zob. 14,1.10.11). Wiara jest tą mocą, która razem z miłością, wiernością przykazaniom, pokojem i radością, stanowi właściwą odpowiedź na zbliżające się odejście Jezusa, a z tym związanym całkowicie nowym statusem ucznia. Tylko poprzez wiarę uczeń jest w stanie przyjąć i zrozumieć tajemnicę męki i zmartwychwstania, oraz otworzyć się na działanie Ducha Świętego – Parakleta.

Wiersz 30: Jezus kończy Mowę (οὐκέτι πολλὰ λαλήσω) adresowaną do uczniów (μεθ' ὑμῶν). Zgodnie z przeprowadzonymi wcześniej analizami krytyki literackiej tekstu, na podstawie których doszliśmy do wniosku, iż na Mowę pożegnalną pierwotnie składał się wyłącznie rozdział 14, który bez-

[421] R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 655. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, s. 170. Andreas Dettwiler (*Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 210) pisze na ten temat: „Der Vater ist im Rahmen ist im Rahmen diesier Vorstellung der Ausgangs – wie auch der Zielpunkt der Sendung. [...] Insofern ist der Vater „grosser" als sein Gesandter".

[422] W podobny sposób skonstruowane zwroty wskazujące na cel Mowy (lub części Mowy) to: 13,19; 15,11; 16,1.33; 17,13.

[423] W ten sposób uważa R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 98. Wiersz 29 określa całą Mowę jako profetyczną. Zob. G. Ferraro, *La gioia di Cristo nel quarto vangelo*, s. 167.

pośrednio łączył się z opisem męki Jezusa, można powiedzieć, iż objawienie poprzez słowo ustąpić ma objawieniu poprzez działania, a raczej poprzez wydarzenie kulminacyjne działalności Jezusa – mękę i zmartwychwstanie.

Słowa Jezusa mają ustąpić (zob. uzasadniające γάρ) zbliżającym się wydarzeniom, określonym poprzez przyjście postaci nazwanej ὁ τοῦ κοσμοῦ ἄρχων. Ponownie pojawia się pewien antagonizm świata (por. w. 17.19.24.27), lecz teraz personifikowany w osobie władcy. Niewątpliwie chodzi o uosobione zło, o Szatana[424]. Ewangelia wyraźnie opisuje intensywne działanie Diabła w momencie zbliżającej się śmierci Jezusa (13,2.27; por. również 22,3). Według tradycji znanej również Ewangelii według Łukasza, męka Jezusa jest godziną panowania ciemności (Łk 22,53). Ze zbliżającą się śmiercią Jezusa intensyfikuje się (ἔρχεται) aktywność Złego.

Jako uczeń Diabła w Czwartej Ewangelii, konkretnie w narracji o męce, występuje Judasz[425]. W poprzednim rozdziale mowa jest o tym, iż wszedł w niego Szatan (εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ Σατανᾶς – 13,27). Judasz więc stał się przeciwieństwem ucznia, bowiem w uczniu przebywać powinien Jezus, Ojciec i Duch Święty (zob. 14,17.20.23). W Judaszu, którego całą egzyzstencję tragicznie opanowało diabelskie kłamstwo (por. J 8,44), zbliża się Władca tego świata (zob. 18,3). Za uczniów diabła można uznać, w zgodzie z tekstem Ewangelii, również Żydów, którzy odrzucając Jezusa, stali się częścią tego „świata”[426].

Odejście Jezusa, Jego śmierć, nie jest wbrew intensywnemu wysiłkowi Szatana zwycięstwem zła. Czytelnik Ewangelii wie, iż Jezusowa śmierć jest Jego wywyższeniem (zob. 1,13-14; 8,28; 12,32-33), jest zwycięstwem nad siłami ciemności, nad „Władcą tego świata” (zob. 1,5; 11,50-53; 12,23-24.31-33), i jest powrotem do Ojca. Wbrew wszystkim zewnętrznym wskazaniom,

---

424 Ojciec Raymond E. Brown (*The Gospel according to John*, vol. 1, s. 468) pisze, iż ten grecki termin jest „a Johannine term for Satan”. W takim znaczeniu pojawia się on (lub termin podobny) w Kor 2,6-8; 4,4 oraz w Ef 2,2, 6,12. W swoich pismach używał go również Ignacy Antiocheński. Termin ten może być pokrewny pojęciu *Anioła ciemności*, znanemu z pism Qumrańskich. Zob. tamże, s. 468. Odnośnie paralelnych nowotestamentalnych oraz pozabiblijnych tekstów por. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, s. 426-427. Por. także: J. Blank, *Krisis: Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, s. 282-284.

425 Władcę świata utożsamia z Judaszem Andreas Detwiller: *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 211.

426 Zob. zwłaszcza 8,39-47, przede wszystkim wypowiedź ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ. Francis Moloney przesadnie łączy wyrażenie ὁ τοῦ κοσμοῦ ἄρχων z określeniem ἄρχοντες, odnoszącym się do przywódców Żydów. Zob. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 51. Por. także: Tenże, *Signs and Shadows. Reading John 5-12*, Minneapolis 1997, s. 191-192.

uczeń Jezusa musi być świadom, iż „Władca tego świata" nie ma żadnej mocy nad Jezusem (ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν)[427].

Wiersz 31: Jezus nie odchodzi dlatego, że zmusza Go do tego Władca świata, który jest wobec Niego bezsilny. Powód jest całkowicie inny (zob. adwersatywne ἀλλ'[428]). Jezus odchodzi swobodnie, podąża w kierunku własnej śmierci, żeby objawić światu (ἵνα γνῷ ὁ κόσμος) swoją miłość do Ojca (ὅτι ἀγαπῶ τὸν πατέρα)[429].

Jest to jedyne miejsce w Ewangelii mówiące o miłości Jezusa do Ojca. Jezus mówił już o miłości Ojca do Niego (3,35; 5,20; 10,17), a teraz w bardzo doniosłym momencie mówi o odpowiedzi na tę miłość. To, w jaki sposób wyraża się miłość Jezusa, zostaje wyjaśnione w kolejnych słowach wiersza (zob. καί *epexegeticus*[430]). Miłość polega na wypełnianiu przykazań Ojca[431].

Jezusowa śmierć jest świadectwem dla świata (ἵνα γνῷ ὁ κόσμος). Czytelnika może zaskakiwać – zwłaszcza w kontekście wierszy 17.19.22n. – że świat ma zdolność poznania miłości Jezusa. Ewangelii jest jednak obca gnostyczna absolutna dyskwalifikacja świata[432].

Jezusowe wezwanie ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν jest właśnie wyrazem Jezusowej gotowości do spełnienia woli Ojca. Jezus dobrowolnie idzie w kierunku własnej śmierci. Jego ruch, jako oznaka wolności, wpisuje się w objawienie Jezusowej miłości do Ojca i w przestrzeganie przykazań Ojca[433].

* * *

[427] Zdaniem Zerwicka (*Analysis philologica Novi Testamenti Graeci*, Romae 1953, s. 240-241) w tym wyrażeniu chodzi o podwójny arameizm. Przyimek ἐν oznacza „wobec", „przeciw"; czasownik ἔχω oznacza „móc". Odpowiednikiem „niczego nie ma we mnie" jest „niczego nie zmoże przeciwko mnie". Schnackenburg (*Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 99-100) oraz Strack i Billerbeck (*Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, Band II, München 1924, s. 563) tłumaczą to wyrażenie na podstawie rabinistycznych paralel jako „er hat kein Anrecht an mich".

[428] Wyrażenie ἀλλ' ἵνα jest elipsą, w której brak czasownika. Jej znaczenie brzmi: „Ale tak jest, żeby świat poznał..." lub „Ale tak się staje, żeby świat poznał..." Zob. F. Blass, A. Debrunner, *A Greek Grammar of The New Testament*, § 448, nr 2. Inny sposób rozwiązania por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 99.

[429] Zob. Zob. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 52.

[430] Zob. R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 488. Oraz: R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 100.

[431] Zob. zależność pomiędzy miłością uczniów i przestrzeganiem przykazań Jezusa (14,15.21-24).

[432] Zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 100.

[433] Taka jest właśnie funkcja tego zdania w obecnym kształcie tekstu, na co wskazuje również celowe ἵνα, odnoszące się do całego wiersza, do wszystkich jego członów. Inne rozumienie funkcji tego wiersza z poglądu synchronicznego, bardziej od strony czytelnika, przedstawia Francis J. Moloney: *Glory not Dishonor*, s. 52-53.

Podstawowym problemem określającym analizowany 14 rozdział jest odejście Jezusa. W zgodzie z analizami *Sitz im Leben* poczynionymi w pierwszym rozdziale należy je ropatrywać na różnych poziomach. Tekst bowiem można rozumieć jako opisujący pewien etap historycznego rozwoju wspólnoty Ewangelii oraz jako etap rozwoju ucznia współczesnego, aktualnego czytelnika. Na poziomie historycznym – dla apostołów – rozstanie się z Jezusem było rzeczywistym wstrząsem i momentem uświadomienia, iż nadchodzi nowy etap w naśladowaniu przez nich Chrystusa. Na poziomie adresatów Ewangelii, którzy znajdowali się w sytuacji, kiedy umierali naoczni świadkowie działalności Jezusa – w przypadku Czwartej Ewangelii jest to Uczeń umiłowany – zniknął „łańcuch" łączący wspólnotę z działalnością Jezusa.

Na podstawie przeprowadzonej egzegezy jest jasne, iż chodzi właśnie o kryzys wiary w Chrystusa (14,1). Wiara, a nie „umaterialnienie" Mesjasza, jest potęgą stanowiącą o byciu lub nie byciu uczniem. Tylko poprzez wiarę uczeń może zrozumieć, iż odejście Jezusa nie oznacza zniknięcia, ale jest potrzebne, bo bez niego nie będzie przebywania ucznia w jedności z Jezusem w domu Ojca (14,2-3). Żeby być uczniem Chrystusa, należy uwierzyć, że tylko Chrystus jest drogą do Ojca, jest jedyną prawdą i źródłem życia (14,6). Trudno wierzyć w Mesjasza nieobecnego. Jako dwie ścieżki dochodzenia do wiary są przedstawione słowa i dzieła Jezusa (14,10n). Aktualizująca pamięć mocą Ducha (14,26) sprawia, iż zbawcze wydarzenia zaczynają w człowieku oddziaływać od nowa oddziaływać, są impulsem, wzmocnieniem jego wiary. W ten sposób przeniknięty wiarą uczeń Chrystusa zostaje włączony w tę zbawczą działalność Boga – sam dokonuje dzieł zbawczych (14,12).

Wierzący wstępuje w nowe przymierze Chrystusa (14,15), jest bowiem z Nim, jako dziedzic jego przykazań, złączony więzią miłości. To nowe przymierze oznacza również, iż uczeń staje się wyłącznym adresatem nowej obecności Chrystusa. Naśladowanie Chrystusa jest określane poprzez ten nowy rodzaj Jego obecności, która posiada wyraźny charakter trynitarny. Do ucznia powraca Chrystus (14,18), Duch Święty przebywa w nim (14,17), Chrystus razem z Ojcem czynią w uczniu przybytek (14,23). Egzystencja ucznia doznaje radykalnej przemiany. Byt wierzącego napełniony jest Trójcą. Nowa egzystencja ucznia zaczyna odróżniać go od świata (14,17.19.22). Przemieniony uczeń ma „zdolności", których świat nie posiada: może przyjąć i widzieć Ducha (14,17), może widzieć powracającego Chrystusa (14,19). Odejście, które było powodem smutku i trwogi (14,1.27c), staje się powodem radości (14,28). „Nowy" uczeń jest obdarzony pokojem (14,27a).

Rozdział III

Uczeń zjednoczony z Chrystusem (J 15,1-16,4a)

W niniejszym rozdziale przeprowadzona zostanie analiza egzegetyczna centralnej części Mowy pożegnalnej (J 15,1-16,4a). Rozwija ona temat zjednoczenia ucznia z Chrystusem, który jest przedstawiany z różnych stron w poszczególnych częściach tego tekstu. W pierwszej części (J 15,1-11) pokazana jest istota zjednoczenia ucznia z Chrystusem. Kolejne części obrazują, co to znaczy trwać w Chrystusie. Znaczy to przede wszystkim trwać w miłości Chrystusa i miłować się nawzajem (15,12-18). Być zjednoczonym z Chrystusem oznacza również wytrwać w wierze nawet w czasie prześladowania (15,18-27). Konkluzja (16,1-4a) tej Mowy wskazuje na konkretny cel Mowy – ochronić uczniów przed zgorszeniem w sytuacji zagrożenia. Po przeprowadzeniu krytyki tekstu i jego przetłumaczeniu, następnym krokiem będzie ustalenie wewnętrznej struktury tekstu. W celu poprawnej interpretacji należy w przypadku tekstu o krzewie winnym i latoroślach (15,1-8) określić gatunek literacki tego tekstu. Następnie zostaną wyjaśnione kolejne wersety omawianej części Mowy z wykorzystaniem przyjętej metody analizy egzegetycznej.

1. Ustalenie i tłumaczenie tekstu J 15,1 – 16,4a

Zadaniem, jakie stawiamy sobie w tym paragrafie, będzie zrekonstruowanie jak najbardziej prawdopodobnego brzmienia tekstu pierwotnego, oraz na podstawie tak ustalonego tekstu przedstawienie jego tłumaczenia na język polski.

1.1. Krytyka tekstu J 15,1 – 16,4a

Współczesne, powszechnie używane wydanie krytyczne tekstu greckiego NT *The Greek New Testament*, w aparacie krytycznym odnoszącym się do perykopy J 15,1 – 16,4a odnotowuje tylko dwa miejsca (15,8; 16,4a), w których brzmienie tekstu jest niepewne[1].

Wiersz 15,8: W miejsce *coniuctivi aoristi medii* γένησθε niektóre manuskrypty proponują formę czasu przyszłego γενήσεσθε[2]. Są to mianowicie: ℵ, A, Δ, Y, 0141, 0233, *f*[13], 28, 33, inne liczne rękopisy minuskułowe oraz rękopisy recenzji Koine. Tę wersję zawiera również wydanie krytyczne Nestle-Aland. Lekcja ta jest dobrze udokumentowana, możemy ją określić jako *lectio dificilior*[3], ponieważ po partykule ἵνα bardziej pasuje forma *aoristi* niż *futuri*[4]. Forma γένησθε jest także dobrze udokumentowana i poparta licznymi świadkami: prawdopodobna lekcja w papirusie P[66], kodeksy uncjalne B, D, L, Θ, 0250, kodeksy minuskułowe 1, 565, 587, rękopisy starołacińskiego tłumaczenia oraz dzieła niektórych Ojców Kościoła. Rozstrzygnięcie powyższej kwestii jest trudne, czego potwierdzeniem jest również fakt, iż wydawcy *The Greek New Testament* przypisali temu problemowi drugi najwyższy stopień trudności (C). Za lekcją γένησθε przemawia głównie starożytność oraz ilość świadectw[5].

Wiersz 16,4: W tekście proponowanym przez wydawców krytycznego wydania znajdujemy dwa zaimki αὐτῶν, obramowujące czasownik μνημονεύητε. Kopiści poszczególnych rękopisów uznawali podwójne użycie tego samego zaimka za zbyteczne i dlatego jeden z nich opuszczali. W ten sposób pierwszy zaimek następujący po rzeczowniku ἡ ὥρα jest opuszczony w następujących rękopisach: ℵ przed poprawką, D, Ψ, kodeks 0141, kodeksy minuskułowe 1, 180, 597, 700, 1010, 1292, 1505, manuskrypty tekstu rozpowszechnionego, kodeksy łacińskie a, ff[2], kodeks Synajski tłumaczenia syryjskiego oraz tłumaczenie koptyjskie. Zaimek ten natomiast znajdujemy w rękopisach P[66] (lekcja niepewna), ℵ po pierwszej poprawce, A, B, L, Θ, w rodzinie kodeksów minuskułowych f[13], minuskułowych kodeksach 33, 118,

[1] Wydawca 27 edycji Nestle-Aland podaje obszerną i bardziej dokładną listę różnorodnych lekcji tekstu.

[2] Kodeks 579 zawiera jeszcze gramatycznie niepoprawną lekcję γίνεσθε. Jest to jednak lekcja odosobniona i powstała najprawdopodobniej jako pomyłka kopisty.

[3] Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 662.

[4] C. Barret (*The Gospel according to st. John*, s. 396) stwierdza, iż czasownik γίνομαι nie jest powiązany z partykułą ἵνα i w ten sposób tworzy samodzielne zdanie. Również Rudolf Schnackenburg (*Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 116) przyjmuje lekcję *futuri.* Argumentuje, iż do tej konstrukcji pasuje tak samo dobrze jako *aoristi.*

[5] Por. B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, s. 209.

157, 205, 1071 lekcjonarzu *l* 2211, łacińskim kodeksie e, w tłumaczeniach syryjskich (Peszita) oraz recenzji Tomasza z Heraklei, a także w jednym (bliżej nieokreślonym) z manuskryptów tłumaczenia bohajryckiego.

Drugi zaimek αὐτῶν opuszcza natomiast kodeks א[6] po pierwszej poprawce oraz kodeksy D, L, rodzina f^{13}, lekcjonarz *l* 2211, łacińskie kodeksy a, e, syryjskie tłumaczenie kodeksu Synaiticus, oraz tłumaczenie koptyjskie. Zaimek w tym miejscu zawierają takie rękopisy, jak: papirus P^{66} (lekcja niepewna), kodeksy majuskułowe A, B, Θ, Ψ, kodeksy minuskułowe rodziny f^{1}, kodeks 33 (nazywany ze względu na staranność odpisu „królewskim"), a także rękopisy tekstu rozpowszechnionego, kodeksy łacińskie ff^{2}, tłumaczenia syryjskie – Peszyta oraz recenzja Tomasza z Heraklei, a także część tradycji tłumaczenia bohajryckiego. Możemy więc zauważyć, iż kodeks D, lekcjonarz 524, rękopisy tłumaczenia syryjskiego w wersji synajskiej oraz rękopisy tłumaczenia koptyjskiego opuszczają oba zaimki.

Istnieją również manuskrypty, które zachowują oba zaimki, a mianowicie: papirus P^{66} z drugiego wieku (lekcja prawdopodobna), kodeksy uncjalne A, B, Θ, „król" kodeksów minuskułowych – 33 oraz rękopisy tłumaczenia syryjskiego – Peszyta, a także recenzja Tomasza z Heraklei, jak również niektóre rękopisy tłumaczenia bohajryckiego. Właśnie na podstawie autorytetu tych rękopisów, szczególnie kodeksów greckich, skłaniamy się do opinii, iż pierwotna lekcja zawiera oba zaimki. Możliwość opuszczenia jednego z nich jest bardziej prawdopodobna niż dodanie drugiego[7].

Na podstawie przeprowadzonej krytyki tekstu możemy stwierdzić, iż tekst J 15,1 – 16,4a tekstem dobrze zachowanym dzięki rękopisom. Obie omówione lekcje, co prawda wzbudzają pewne wątpliwości, jednak i w tych wierszach możemy z pewną dozą pewności ustalić pierwotną formę lekcji. Ustalony oryginalny tekst dalej zostanie przetłumaczony na język polski oraz poddany dalszym badaniom literackim i egzegetycznym.

1.2. Tłumaczenie tekstu J 15,1 – 16,4a

15,1. Ja Jestem prawdziwym krzewem winnym, a Ojciec mój jest ogrodnikiem.

2. Każdą latorośl, która nie przynosi owocu we Mnie, odcina, a każdą, która przynosi owoc, oczyszcza, aby przynosiła owoc obfitszy.

3. Wy już jesteście czyści z powodu słowa, które do was powiedziałem.

[6] Specyficznym przypadkiem jest kodeks א, który w swojej pierwszej wersji zawiera zaimek αὐτῶν po czasowniku μνημονεύητε. Kopista, który poprawiał ten kodeks, „przesunął" zaimek przed czasownik. Natomiast kopista, który przeprowadzał ponowną poprawkę tekstu, opowiedział się za wersją pierwotną.

[7] Por. B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, s. 209.

4. Trwajcie we Mnie i Ja w was trwam. Podobnie jak latorośl nie może przynosić owocu sama z siebie, jeśli nie trwa w winnym krzewie, tak i wy, jeśli we Mnie trwać nie będziecie.

5. Ja jestem krzewem winnym, wy latoroślami. Kto trwa we mnie a ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze mnie nic nie możecie uczynić.

6. Jeśli ktoś nie trwa we Mnie, zostanie odrzucony jak latorośl i uschnie. Potem ją zbierają i wrzucają w ogień i płonie.

7. Jeśli będziecie trwać we mnie, a słowa moje w was, proście, o cokolwiek chcecie, a to się wam stanie.

8. Ojciec Mój przez to jest uwielbiony, że owoc przynosicie i stajecie się moimi uczniami.

9. Jak Mnie umiłował Ojciec, i ja was umiłowałem. Trwajcie w miłości mojej.

10. Jeśli będziecie zachowywać Moje przykazania, będziecie trwać w miłości Mojej, i Ja zachowałem przykazania Ojca Mego i trwam w Jego miłości.

11. To wam powiedziałem, aby radość Moja w was była, i aby radość została napełniona.

12. To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, jak Ja was umiłowałem.

13. Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich.

14. Wy jesteście przyjaciółmi moimi, jeśli czynicie to, co wam przykazuję.

15. Już was nie nazywam sługami, bo sługa nie wie, co czyni jego pan, ale nazwałem was przyjaciółmi, ponieważ oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca Mego.

16. Nie wyście Mnie wybrali, ale Ja was wybrałem i ustanowiłem, abyście szli i owoc przynosili i owoc wasz by trwał, aby Ojciec dał wam o cokolwiek poprosicie w imię Moje.

17. To wam przykazuję, abyście się wzajemnie miłowali.

18. Kiedy świat was nienawidzi, wiedzcie, że Mnie pierwej od was znienawidził.

19. Gdybyście byli ze świata, świat by was kochał jako swoich. Ponieważ jednak nie jesteście ze świata, ale Ja was wybrałem z niego, dlatego was świat nienawidzi.

20. Pamiętajcie o słowie, które wam powiedziałem: Sługa nie jest większy od swego pana. Jeśli Mnie prześladowali, to i was będą prześladować. Jeśli Moje słowo zachowali, to i wasze będą zachowywać.

21. Ale to wszystko będą wam czynili z powodu Mego imienia, ponieważ nie znają Tego, który mnie posłał.

22. Gdybym nie przyszedł i nie mówił do nich, nie mieliby grzechu. Teraz jednak nie mają usprawiedliwienia dla swego grzechu.

23. Kto Mnie nienawidzi, ten i Ojca nienawidzi.

24. Gdybym nie dokonał wśród nich dzieł, jakich nikt inny nie dokonał, nie mieliby grzechu. Teraz zaś zobaczyli, ale mimo to znienawidzili Mnie i Ojca mego.

25. Ale powinno wypełnić się słowo, które zostało napisane w ich Prawie: Znienawidzili Mnie bez powodu.

26. Gdy przyjdzie Paraklet, którego Ja wam poślę od Ojca, Duch Prawdy, który od Ojca pochodzi, on zaświadczy o Mnie.

27. I wy świadczcie, ponieważ od początku ze mną jesteście.

16,1. To wam powiedziałem, abyście nie ulegli zgorszeniu.

2. Wyłączą was z synagogi. Nadchodzi godzina, że każdy, kto was zabije, będzie sądził, że oddaje cześć Bogu.

3. Będą tak czynić, bo nie poznali ani Ojca, ani mnie.

4a. Ale powiedziałem wam o tym, abyście gdy nadejdzie ich godzina, pamiętali, że Ja wam o tym powiedziałem.

2. Struktura literacka drugiej części Mowy pożegnalnej (J 15,1 – 16,4a)

W celu poprawnego odczytania sensu tekstu, należy odkryć jego ciąg myślowy, dynamikę kompozycji tekstu. Trzeba uwzględnić całą sieć powiązań mniejszych segmentów dyskursu, zdań i słów – odkryć wewnętrzną strukturę tekstu. W taki sposób możemy dokładniej wniknąć w myśl autora biblijnego i lepiej zrozumieć jego przesłanie, a więc sens Bożego słowa wyrażonego w ludzkiej mowie[8]. W analizie struktury tekstu należy uwzględnić jak największą ilość argumentów, potrzeba zwrócić uwagę na wskaźniki treściowe i formalne[9]. Zanim przystąpimy do odczytywania struktury tekstu, przeprowadzimy analizę treści dyskursu. Jako pożyteczne postrzegamy również przytoczenie ważniejszych propozycji struktury, aby następnie zająć się dokładnym zbadaniem struktury tekstu.

Jak już zasygnalizowaliśmy w paragrafie omawiającym kompozycję mów pożegnalnych, 15,1 – 16,4a jest zwartą jednostką literacką. Charakterystyczne jest to, iż poprzez dwa różne poglądy omawiana jest jedna rzeczywistość. Mamy tutaj do czynienia z monologiem Jezusa, z Jego przemówieniem do uczniów. Mowa ta nie jest przerywana dialogami Jezusa z uczniami, tak jak to ma miejsce w Mowie poprzedniej.

Jezus jako mówca używa mowy niezależnej. Zwraca się do uczniów w prostej linii, ja – wy, co jest niezwykłe w Czwartej Ewangelii. Jezus najczęściej mówi o sobie w trzeciej osobie (por. np. rozdz. 10). Taki sposób prowadzenia mowy pozwala mówcy komunikować z adresatem / adresatami

[8] Por. S. Hałas, *Analiza struktury literackiej drogą do lepszego zrozumienia tekstu biblijnego*, *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przek. i edit. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 129.

[9] Francuski egzegeta o. Albert Vanhoye wyraźnie podkreśla, że trzeba się uciekać do wielu kryteriów oceny budowy strukturalnej dzieła i połączenia go z analizą samej treści. Zob. tamże, s. 129.

bardziej perswazyjnie niż na przykład poprzez dialog[10]. Mowa orientowana jest od mówcy do odbiorcy. Mówca obrazuje pewną rzeczywistość, adresat zaś „jest zaproszony" do tego, żeby zająć wobec przedstawionych faktów własną postawę. Można zająć trzy różne postawy: 1) postawę zgody; 2) postawę niezgody; 3) postawę obojętności[11].

W tekście J 15,1-17 Jezus utożsamia się z krzewem winnym (w. 1). Ojciec – ogrodnik opiekuje się krzewem, oczyszcza latorośle, które są w łączności z krzewem – Jezusem oraz odcina te, które w łączności nie są (w. 2). Celem tych działań jest przynoszenie owocu (w. 2). Zadaniem uczniów, którzy są utożsamieni z latoroślami (w. 3.5), jest trwanie w Jezusie – krzewie winnym i przynoszenie w nim owocu (w. 4.5.6). Podstawowym warunkiem jest trwanie – trwanie latorośli w krzewie, to znaczy uczniów w Jezusie, trwanie Jezusowego słowa w uczniach, trwanie w miłości Jezusa (w. 9.10). Następnie z miłości Jezusa do uczniów i uczniów do Niego, Jezus przechodzi do wzajemnej miłości uczniów (w. 12-17) jako tych, których umiłował (w. 12), wywyższył do statusu przyjaciół (w. 15). On sam ich wybrał, aby przynosili owoc i aby ten owoc trwał (w.16).

Następnie temat ulega zmianie. Wspólnota przyjaciół Jezusa, którzy w nim trwają, staje naprzeciw świata, który ich nienawidzi, tak jak nienawidzi Jezusa (w. 18), który wybrał uczniów ze świata (w. 19). Świat znienawidził Jezusa, a w konsekwencji jego uczniów (w. 18.20.21). Świat jest tu przeciwstawiony Jezusowi, jego Ojcu, uczniom (w. 21.23.24). Do relacji Jezusa z Ojcem i uczniami jest dołączany Paraklet jako „świadek" Jezusa (w. 26-27). Mowa ta jest wypowiedziana jako rodzaj zachęty (por. 16,1.4a) w sytuacji prześladowania uczniów (por. 16,2-3).

W tekście są więc przedstawione dwie podstawowe pozycje. Pozycja uczniów wobec Jezusa – trwanie w nim, w jego miłości, trwanie jego słowa w uczniach, zachowywanie jego przykazań, posiadanie statusu przyjaciół Jezusa. Przeciwstawiony temu jest świat, jego nienawiść wobec Jezusa i uczniów. W badanej perykopie Jezus przedstawiając dwie różne postawy, trwania – nie trwania; miłości – nienawiści, nie pozostawia miejsca dla postawy obojętności. Perswazja monologu jest umocniona użyciem imperatywów (por. 15,4.18.20.27), jak również tym, iż Jezus przedstawia w swojej Mowie przykazanie (por. 15,10.12.17).

Dwie „postawy" wobec Jezusa i jego dzieła stanowią kryterium dla podstawowego podziału tekstu (na który komentatorzy przeważnie się zgadzają)

---

[10] Zob. S. van Tilborg, *Imaginative Love in John* [BIS 2], Leiden–New York–Köln, 1993, s. 138. W kwestii techniki monologu w opowiadaniu por. M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative, Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington 1987, s. 419-430.

[11] Por. J. Findra, *Monológ*, SLVT, s. 176.

na dwie części: 15,1-17 i 15,18-16,4a[12]. Trudność pojawia się przy próbach bardziej szczegółowego podziału tekstu.

Takiego podziału dokonuje niemiecki egzegeta Felix Porsch, który granice pierwszej części mówiącej o przynoszeniu owocu ustala na wierszu 17. Wierszem 18 zaczyna się druga część mówiąca o nienawiści świata. Koniec tego fragmentu wyznacza on na 16,15. Jego podział przekracza granice tekstu, które ustaliliśmy. Przyjmuje on tylko kryteria treściowe, opierając się na kontraście pomiędzy przynoszeniem owocu w miłości a nienawiścią świata[13]. Nie uwzględnia on natomiast kryterium formalnego, które przemawia za 16,4a jako granicą tekstu. Co więcej, nie zwraca uwagi na fakt, iż rola Parakleta w 15,26-27 jest inna niż rola Parakleta w 16,7-14[14]. Identyczny podział przyjmuje również ks. Antoni Paciorek[15].

Za dwuczęściowym podziałem tekstu opowiadają się także ci autorzy, którzy w wyodrębnionych przez siebie głównych blokach dokonują bardziej szczegółowych podziałów.

Ci autorzy, szczególnie przy podziale pierwszej części, w różnych miejscach stawiają linię demarkacyjną dla wierszy 15,1-17[16]. Odnajdujemy różne propozycje, na przykład:

1-6; 7-17	R. E. Brown[17];
1-8, 9-17	R. Bultmann[18]; F. Gryglewicz[19]; F. Segovia[20], A. Dettwiler[21], D.T. Tolmie[22]; NA[27];
1-10; 11-17	R. Borig[23]; T.L. Brodie[24], GNT;
1-11; 12-17	R. Schnackenburg[25]; R.A. Culpepper[26]; BT[5];

---

12 Por. T.L. Brodie, *The Gospel According to John*, s. 475.

13 Zob. F. Porsch, *Evangelium sv. Jana*, s. 154-165.

14 Zob. F.F. Segovia, *John 15,18 – 16,4a: A First Addition*, s. 217.

15 Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, s. 171-183.

16 Fragmentu tego nie rozdziela, ale zostawia jako całość np. Udo Schnelle, *Das Ewangelium nach Johannes*, s. 239-243.

17 Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John (XIII-XXI), s.* 665.

18 Zob. R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 539.

19 Zob. F. Gryglewicz, *Winny krzew*, w: Egzegeza Ewangelii św. Jana, s. 94.

20 Zob. F.F. Segovia, *The Theology and Provenance of John 15:1-17*, s. 119.

21 Zob. A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 80.

22 Zob. D. F. Tolmie, *Jesus' Farewell to the Disciples*, s. 27-32.

23 Zob. R. Borig, *Der Wahre Weinstock. Untersuchung zu Jo 15,1-10*, [SANT XVI], München 1967, s. 19.

24 Zob. T.L. Brodie, *The Gospel According to John*, s. 477-479.

25 Zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 96.

26 Zob. R. A. Culpepper, *The Gospel and Letters of John*, s. 213-215.

Raymond Brown oraz Thomas Brodie odnajdują w strukturze alegorii o Dobrym Pasterzu z 10 rozdziału Czwartej Ewangelii pewien wzorzec, który można zastosować do badań nad strukturą 15,1-17[27]. Dochodzą jednak do różnych wniosków, dlatego iż Raymond Brown analizuje alegorię o Dobrym Pasterzu razem z obrazem o Bramie do owczarni 10,1nn, Thomas Brodie natomiast zaczyna dopiero od wiersza 7 rozdziału 10. Raymond Brown w ten sposób wydziela 15,1-6 jako wstępny obraz, do którego jest dołączone jego wytłumaczenie 15,7-17, zbudowane w strukturze chiastycznej z centralnym wierszem 15,11[28]. Wiersze 7 i 8 należy raczej dołączyć do poprzednich wierszy, dlatego iż dalej rozwijają tematy trwania w Jezusie i przynoszenia owocu. Co więcej, według mojej opinii, paralelizm między wierszami 12 i 17, jest mocniejszy niż paralelizm pomiędzy w. 7 i w. 17, rozpatrywany tylko w oparciu o treściową bliskość terminów τὰ ῥήματά (w. 7) i ἐντέλλομαι (w. 17). Paralelizm jest subtelny, bez silnej, przemawiającej za nim argumentacji.

Jako paralelny z w.17 występuje w. 12. Możemy tutaj odnaleźć liczne indykatory:

w. 12: αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμή, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς.
w.17: ταῦτα ἐντέλλομαι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους.

Mamy tutaj paralele słowne, paralele gramatyczne (morfologiczne i składniowe), z których wynika, iż mamy tutaj do czynienia z klamrą, która obramowuje perykopę 15,12-17.

Ten argument przeciwstawia się obrazowi struktury, który stworzył Thomas Brodie na podstawie paraleli pomiędzy 15,1-10 i 10,7-18. Brodie nie podaje wyjaśnienia, dlaczego paralela z 10 rozdziału powinna się rozpoczynać w w. 7. Również paralela pomiędzy fragmentami 10,17 i 15,8, którymi rozpoczynałby się ostatni segment perykop, nie ma innego, oprócz składniowego (zdania przyczynowe), uzasadnienia[29]. Badacz odrzuca również bardzo mocny formalny argument konkludującego ταῦτα λελάληκα ὑμῖν[30], którym wiersz 15,11 wiąże się z wierszami poprzednimi.

Ks. Feliks Gryglewicz opiera swój podział tekstu na słownictwie. Dzieli tekst na dwie części: w. 1-8 i w. 9-17[31]. Chociaż słownictwo jest bardzo

[27] Zob. T.L. Brodie, *The Gospel According to John*, *s.* 478. Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 665-668.

[28] Zob. tamże, s. 665, 667.

[29] Por. T.L. Brodie, *The Gospel According to John*, s. 478.

[30] W kwestii strukturalnej funkcji terminu zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 92-93.

[31] Por. F. Gryglewicz, *Winny krzew*, s. 94. Identyczny kształt struktury przyjmuje również R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 539. Bardzo podobną strukturę, chociaż w pewnej mierze zmodyfikowaną, przyjmuje również Ludger Schenke (*Johannes Kommentar*, s. 297-298). Wydziela on wstępny obraz krzewu winnego J 15,1-2 i dwie realizacje

ważnym argumentem, nie jest jednak wyłącznym i należy również zwrócić uwagę na inne wskaźniki. Ks. Gryglewicz ma rację pisząc, iż w w. 9 zaczyna się mowa o miłości, nie zauważa jednak, iż w.12-17 mówią o miłości, którą powinien przeżywać jeden uczeń do drugiego. Taki „wewnątrzwspólnotowy" wymiar natomiast nie jest zawarty w tekście 15,9-11.

R. Schnackenburg[32] zauważa dwie formalne wskazówki: 1) konkludującą funkcję 11 wiersza; 2) inkluzję wierszy 12 i 17. Na podstawie tych formalnych argumentów wydziela dwie części: w. 1-11 i w. 12-17. Struktura ta popierana jest więc mocnymi argumentami charakteru formalnego. Podział ten przyjmuje również R.A. Culpepper[33].

Badania nad drugą częścią omawianej perykopy (15,18 – 16,4a) nie przynoszą tak zróżnicowanych wyników, autorzy najczęściej przyjmują istnienie 3 albo 4 podczęści.

R. Schnackenburg wyróżnia 3 części: 1) 15,18-25 – fragment ten rozwija nienawiść świata; 2) 15,26-27 – świadectwo Parakleta; 3) 16,1-4a – prześladowanie uczniów przez Żydów[34]. Ten sam tematyczny podział przyjmują również U. Schnelle[35] i R.A. Culpepper[36].

Raymond Brown przedstawił natomiast teorię, która jest akceptowana przez innych badaczy, iż tekst 15,18-16,4a zawiera czteroczłonową strukturę, która się składa z trzech głównych uwag – w. 18-20; 21-25; 26-27 – i podsumowania – 16,1-4a[37]. Wiersze 18-20 wprowadzają temat nienawiści świata, który rozwijają w. 21-25 – Jezus i jego nauczanie są głównymi przyczynami prześladowania i nienawiści, które są opisane w poprzedniej części. Wiersze 26-27, mówiące o świadectwie Parakleta, stanowią trzecią część, 16,1-4a są konluzją, w której jest przedstawiony konkretny przykład prześladowania. W ten sposób tekst wydzielają, poza Brownem, tacy komentatorzy jak na przykład: Fernando F. Segovia[38], Thomas L. Brodie[39], L. Schenke[40], D.F. Tolmie[41].

łączności z krzewem: 1) J 15,3-8 – jej tematem jest trwanie w Jezusie, którego rezultatem jest przynoszenie owocu. 2) J 15,9-17 – część ta mówi o trwaniu w miłości Jezusa, której wynikiem jest zachowywanie przykazań Jezusa.

[32] Zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 96.

[33] Zob. R.A. Culpepper, *The Gospel and Letters of John*, s. 213-215.

[34] Zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 110-120.

[35] Zob. U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 243-245.

[36] Zob. R.A. Culpepper, *The Gospel and Letters of John*, s. 215-216.

[37] Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 693-695.

[38] Zob. F.F. Segovia, *John 15,18 – 16,4a*, s. 217-218.

[39] Zob. T.L. Brodie, *The Gospel According to John*, s. 486-487.

[40] Zob. L. Schenke, *Johannes Kommentar*, s. 305-308.

[41] Zob. D.F. Tolmie, *Jesus' Farewell to the Disciples*, s.33nn.

Osobno należy rozważyć poświęcony strukturze omawianej perykopy artykuł Francisa J. Moloney'a[42]. Moloney widzi w tekście tryptyk – 15,1-11; 15,12-17; 15,18-16,4a. Przykazanie miłości (15,12-17) obramowane z jednej strony tekstem omawiającym temat trwania w Jezusie (15,1-11), z drugiej zaś tekstem mówiącym o nienawiści świata 15,18 – 16,3. W każdej z tych części osobno Moloney dopatruje się następnego tryptyku. Podział ten jest bardzo ciekawy, ale niezadowalający, ponieważ nie uwzględnia wszystkich kryteriów. Szczególnie podział tekstu 15,18-16,3 rodzi szereg wątpliwości, na przykład: na jakiej podstawie Moloney łączy temat Parakleta (w. 26-27) z następnymi wierszami 16,1-3? Nieuzasadnione jest również wydzielenie tekstu w 16,3, o którym już mówiliśmy. Ominięcie wiersza 16,4a powoduje zaniknięcie inkluzji 16,1.4a, która wydziela osobną jednostkę literacką. Słusznie natomiast Moloney zauważa, iż tekst 15,12-17 należy traktować jako samodzielną jednostkę literacką zwartą inkluzją w. 12.17 i poruszającą temat wzajemnej miłości uczniów[43].

Przedstawione propozycje struktury literackiej pokazały nam różne kryteria, które możemy zastosować, oraz zwróciły uwagę na różne sygnały o charakterze treściowym i formalnym. Bardzo poważnymi wskaźnikami są: 1) przeciwstawienie dwu podstawowych części Mowy 15,1-17 oraz 15,18-164a; 2) konkludująca funkcja wiersza 15,11; 3) inkluzja wierszy 15,12.17, obramowująca zwartą jednostkę literacką; 4) 16,1-4a rozumiana jako samodzielna jednostka literacka, obramowana inkluzją z podsumowującym charakterem. Wyniki badań komentatorów są dla nas punktem wyjścia do samodzielnej analizy struktury literackiej, którą zamierzamy przeprowadzić.

Badania literackie perykopy prowadzą do odkrycia budowy doskonałej struktury koncentrycznej tekstu: A (15,1-11); B (15, 12-17); A' (15,18-16,4a)[44]. Dla precyzji należy jeszcze wydzielić tekst 16,1-4a. Inkluzja tekstu wydziela tekst jako samodzielną jednostkę oraz zdradza jej charakter:

J 16,1: Ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα μὴ σκανδαλισθῆτε.
J 16,4a: ἀλλὰ ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα... μνημονεύητε

Formuła ταῦτα λελάληκα ὑμῖν zawarta w obu wierszach ma konkludujący charakter, który przenosi się na całą perykopę. Zdania celowe odkrywają, iż perykopa ta wyjaśnia cel całej Mowy Jezusa[45].

---

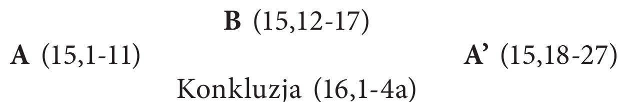
[42] Zob. F.J. Moloney, *The Structure and Message of John 15,1 – 16,3*, ABR 35 (1987), s. 35-49.

[43] Zob. tamże, s. 424.

[44] Por. H. Witczyk, *Winny krzew i latorośle (J 15,1 – 16,3)*, w: *„Dobrze, Sługo dobry..." (Mt 25,21): Księga pamiątkowa ku czci ks. dra Huberta Ordona, SDS*, (red. K. Mielcarek), Kielce 2005, s. 201.

[45] Por. R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 556-557.

Tekst 15,1-16,4a jest więc zbudowany w sposób koncentryczny z konkluzją, zawierającą cel Mowy:


B (15,12-17)
A (15,1-11) **A’** (15,18-27)
Konkluzja (16,1-4a)

W pierwszej części Mowy (A) ewangelista w sposób metaforyczny mówi o potrzebie i racjach trwania w Chrystusie. Czasownik μένω występuje w tekście 10 razy i determinuje jego orędzie. Da się wyodrębnić trzy mniejsze jednostki. Pierwsza zawiera opis krzewu winnego (w. 1-8). Druga część otwiera nowy temat. Trzeba zauważyć, iż powtórzenie nakazu z wiersza 4 „μείνατε ἐν ἐμοί” w w. 9 „μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ” zmienia temat – poszerza go[46]. W ten sposób partycypując w poprzednim i zarazem indykując nowy temat, autor przechodzi od opisu do jego tłumaczenia. Wiersze 9 i 10 mówią o trwaniu w miłości jako o pierwszej realizacji trwania w Jezusie. Wiersz 11, który należy rozpatrywać osobno, konkluduje pierwszą część dyskursu[47].

Jak słusznie zauważa Giuseppe Segalla[48], w. 1-8 stanowią strukturę chiastyczną[49]. Wierszowi 1 odpowiada wiersz 5a, oba wiersze zawierają deklaracje Jezusa ἐγώ εἰμι. Wiersz 2, razem z wierszem 8, za cel trwania w krzewie winnym uważają obfitsze przynoszenie owocu (por. w. 2: ἵνα καρπὸν πλείονα φέρῃ; w. 8: ἵνα καρπὸν πολὺν φέρητε). Wiersz 3 jest paralelny do wiersza 7 poprzez odpowiednie terminy: ὁ λόγος / τὰ ῥήματα. Wiersze 4a i 6 koncentrują się na fakcie trwania w Jezusie. Wiersz 4a jest nakazem trwania, natomiast wiersz 6 pokazuje konsekwencje nie-trwania (por. w. 4a: μείνατε ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν ὑμῖν.; w. 6: ἐὰν μή τις μένῃ ἐν ἐμοί [...]). Wiersze 4b i 5b rozwijają w paralelizmie syntetycznym fakt konieczności trwania w krzewie winnym / Jezusie (por. w. 4b: καθὼς τὸ κλῆμα οὐ δύναται καρπὸν φέρειν ἀφ’ ἑαυτου, w. 5b: οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν) Trwanie w krzewie / Jezusie jest głównym zadaniem ucznia Jezusowego.

Autor Czwartej Ewangelii nadał strukturze kształt spirali, która jest nie tylko zbudowana na paralelizmach, ale zawiera w sobie również progresywność.

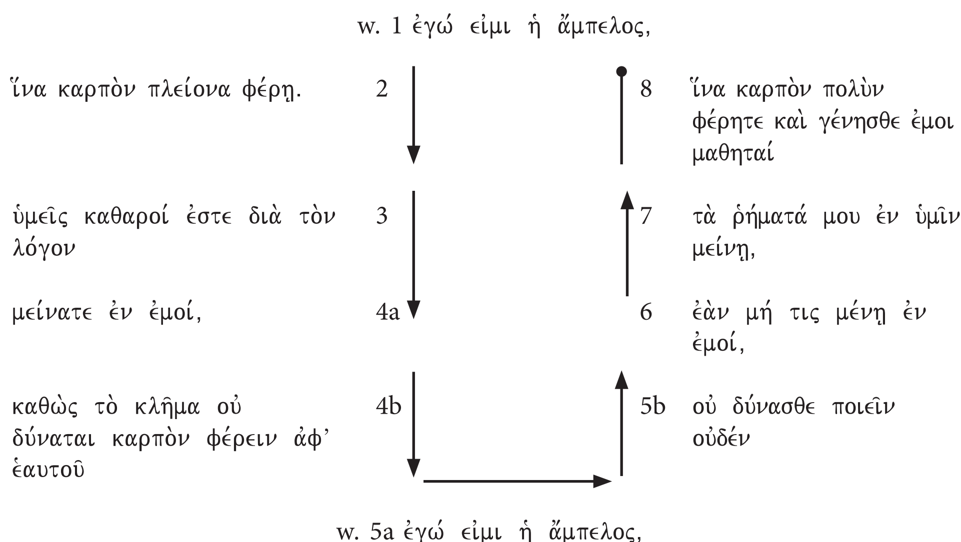
W ten sposób tekst rozwija się, ciągle przywołując już poruszane tematy oraz prowadząc do punktu kulminacyjnego, którym jest wychwalanie Ojca, przynoszenie owocu i bycie Jezusowym uczniem.

[46] Por. F.F. Segovia, *The Theology and Provenance of John 15:1-17,* s. 119. Por. również: A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 114-118. „Ist in 15,1-8 das Bleiben und Fruchtbringen bestimmend, so in 15,9.10.12f.17 der Begriff der Liebe”.

[47] Zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 104.

[48] Zob. G. Segalla, *La structura chiastica di Giov. 15,1-8*, BibOr 12 (1970), s. 129-131.

[49] Chociaż Segalla nazywa prezentowaną strukturę mianem chiastycznej, w tym przypadku chodzi raczej o strukturę paralelną skomponowaną na kształt spirali.



W w. 9 i 10 możemy się dopatrywać struktury koncentrycznej. Rainer Borig, który przeprowadził dokładną analizę lingwistyczną tych wierszy, proponuje następującą strukturę[50]:

A **καθὼς** ἠγάπησέν με ὁ πατήρ, (w. 9a)
B κἀγὼ ὑμᾶς ἠγάπησα (w. 9b)
C μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμη (w. 9c)
D' ἐὰν τὰς ἐντολάς μου τηρήσητε, μενεῖτε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου,(w. 10a)
E' **καθὼς** ἐγὼ τὰς ἐντολὰς τοῦ πατρός μου τετήρηκα καὶ μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ (w. 10b)

Struktura koncentruje się wokół przykazania trwania w Jezusowej miłości (w. 9c). Natomiast wiersze 9ab i 10 są tak zbudowane, iż pokazują pewne modele. Tak jak miłość Ojca jest modelem dla Jezusowej miłości (por. w. 9ab), tak również Jezusowe przestrzeganie przykazań Ojca jest modelem dla przestrzegania przykazań przez uczniów (por. 10ab). Chociaż struktura koncentruje się wokół nakazu trwania w miłości, to zarazem dalej rozwija się i tłumaczy, w jaki sposób można w miłości trwać.

Wiersz 11 zamyka pierwszą część dyskursu. Jak już wyżej wykazaliśmy, formuła ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ma charakter konkludujący, a równocześnie jako formuła wprowadzająca zdanie celowe wskazuje na rezultat wypływający z jedności z Jezusem[51].

Drugą część zdania pokazującą rezultat – radość – możemy podzielić na dwie części:

[50] Zob. R. Borig, *Der Wahre Weinstock. Untersuchung zu Jo 15,1-10*, s. 68.

[51] Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 104.

ἵνα **ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ** ἐν ὑμῖν ᾖ
καὶ **ἡ χαρὰ ὑμῶν** πληρωθῇ.

W paralelizmie postawione są: radość Jezusowa i radość apostołów. Ten paralelizm jest dynamiczny, dlatego iż wskazuje na potrzebę wypełniania radości uczniów.

W pierwszej części badanej perykopy zakończonej wierszem 11, obserwujemy gradację[52] poprzez opis krzewu winnego, który wprowadza temat trwania w Jezusie (w. 1-8), oznaczający trwanie w jego miłości i przestrzeganie jego przykazań (w. 9-10). Rezultatem trwania – jedności z Jezusem – jest radość (w. 11).

Trzecia część Mowy (A'), paralelna do pierwszej, wyjaśnia problem nienawiści ze strony świata oraz problem odrzucenia. Perykopę o nienawiści świata J 15,18-27 możemy wstępnie podzielić na trzy jednostki. Pierwsza jednostka obejmuje wiersze 18-20[53] i wprowadza temat nienawiści. Świat nienawidzi uczniów tak samo jak nienawidzi Jezusa. Druga jednostka obejmuje w. 21-25 i rozwija temat Jezusowego nauczania w kontekście grzechu wynikającego z odrzucenia nauczania jako podstawowej przyczyny nienawiści opisanej w w. 18-20[54]. Chodzi właśnie o dwa wytłumaczenia nienawiści świata do uczniów. Trzecia jednostka (w. 26-27) przedstawia zadania Parakleta i uczniów w owej sytuacji nienawiści.

Wiersz 18 jest zdaniem warunkowym, które rozwija uprzedzenie, iż los uczniów nie może być inny, niż los Jezusa. Ostrzeżenie to jest rozwinięte w w. 19-20. Wiersz 19 rozwija *protasis* wiersza 18 – nienawiść wobec uczniów, którą ewangelista próbuje racjonalnie uzasadnić. Uczniowie nie należą do świata, ale do Jezusa, a to się stało powodem nienawiści świata wobec nich. *Apodosis* rozwija stwierdzenie, iż prawdziwy uczeń Jezusa musi uczestniczyć w jego losie[55].

w. 18a: εἰ **ὁ κόσμος ὑμᾶς μισεῖ**,
w. 18b: γινώσκετε ὅτι ἐμὲ πρῶτον ὑμῶν μεμίσηκεν.
w. 19: εἰ ἐκ τοῦ κόσμου ἦτε, ὁ κόσμος ἂν τὸ ἴδιον ἐφίλει· ὅτι δὲ ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἐστέ, ἀλλ' ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου, διὰ τοῦτο **μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος**.
w. 20: μνημονεύετε τοῦ λόγου οὗ ἐγὼ εἶπον ὑμῖν, Οὐκ ἔστιν δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ. εἰ ἐμὲ ἐδίωξαν, καὶ ὑμᾶς διώξουσιν· εἰ τὸν λόγον μου ἐτήρησαν, καὶ τὸν ὑμέτερον τηρήσουσιν.

---

52 Por. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor. Reading John 13-21*, s. 63.

53 Tak wydziela np. R. Bultman, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 550-551. Natomiast R. Brown (*The Gospel according to John*, vol. 2, s. 695) oraz F. Moloney (*The Gospel of John*, s. 428) dołączają wiersz 21 do pierwszej części.

54 Zob. F.F. Segovia, *John 15,18 – 16,4a*, s. 217-218.

55 Zob. tamże, s. 218.

Druga jednostka rozwija rozważanie nad przyczyną nienawiści do Jezusa i uczniów. W tekście znajdujemy dwie bardzo mocne deklaracje (w. 21.23), które są naśladowane zdaniami warunkowymi (w. 22.24). Fragment ten jest zakończony konkluzją – uzasadnieniem z Pisma (w. 25). Pierwsza deklaracja w. 21 podaje uzasadnienie nienawiści, druga deklaruje Jezusową jedność z Ojcem i wypływającą z tego konsekwencję, iż ten, kto nienawidzi Jezusa, nienawidzi również Ojca. Zdania warunkowe, które występują po deklaracjach, zawierają trzy paralelne elementy: a) *protasis* – rozwija warunek koncentrujący się na objawieniu Jezusa. Wiersz 22 mówi o objawieniu w słowie Jezusa (λαλέω), wiersz 24 natomiast o objawieniu w dziełach (τὰ ἔργα). Przedstawione są więc dwie podstawowe „drogi objawienia"; b) *apodosis* – mówi o rezultacie odrzucenia objawienia Jezusa, które jest grzechem; c) trzeci element – aktualny status tych, którzy odrzucili Jezusa[56].

Deklaracja, w. 21:	ἀλλὰ ταῦτα πάντα ποιήσουσιν εἰς ὑμᾶς διὰ τὸ ὄνομά μου, ὅτι οὐκ οἴδασιν τὸν πέμψαντά με.
Warunek w. 22:	a) **εἰ μὴ** ἦλθον καὶ **ἐλάλησα** αὐτοῖς, b) ἁμαρτίαν οὐκ εἴχοσαν· c) *νῦν δὲ πρόφασιν οὐκ ἔχουσιν* περὶ τῆς ἁμαρτίας αὐτῶν.
Deklaracja w. 23:	ὁ ἐμὲ μισῶν καὶ τὸν πατέρα μου μισεῖ.
Warunek w. 24:	a) **εἰ τὰ ἔργα** μὴ ἐποίησα ἐν αὐτοῖς ἃ οὐδεὶς ἄλλος ἐποίησεν, b) ἁμαρτίαν οὐκ εἴχοσαν· c) *νῦν* δὲ καὶ ἑωράκασιν καὶ *μεμισήκασιν* καὶ ἐμὲ καὶ τὸν πατέρα μου.
Konkluzja w. 25:	ἀλλ᾽ ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος ὁ ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν γεγραμμένος ὅτι Ἐμίσησάν με δωρεάν.

Jednostka 15,26-27, która mówi o Paraklecie, zbudowana jest z dwóch paralelnych zdań. Pierwsze zdanie – w. 26, odnosi się do Parakleta, mówi o jego przyjściu i czekającym go zadaniu. Wiersz ten jest trzyczłonowy: pierwsze dwa człony są synonimicznym paralelizmem i mówią o przyjściu Parakleta / Ducha Prawdy oraz o jego pochodzeniu, o jego jedności z Ojcem i Jezusem; trzeci człon mówi o jego zadaniu – świadectwie. Wiersz 27 zbudowany jest z dwóch członów. Pierwszy mówi o zadaniu uczniów, które jest identyczne z zadaniem Parakleta, drugi natomiast mówi o ich jedności z Jezusem.

w. 26 A: a) *Ὅταν ἔλθῃ* **ὁ παράκλητος** ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρός,
b) **τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας** ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς *ἐκπορεύεται*,

[56] Zob. tamże, s. 221.

B: ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ·
w. 27 B’: καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε,
A’: ὅτι ἀπ’ ἀρχῆς μετ’ ἐμοῦ ἐστε.

Jak widzimy, myśl, wyrażona formą chiastyczną, jest skoncentrowana wokół świadectwa Parakleta i świadectwa uczniów. Świadectwa te mają swoje źródło w jedności z Ojcem i Jezusem.

Pomiędzy tymi dwoma dużymi częściami Mowy (A i A’) – dwoma wielkimi skrzydłami tryptyku, poświęconymi ukazaniu kontrastujących ze sobą tematów „wspólnoty” i „odrzucenia”, ewangelista umieszcza znacznie mniejszy objętościowo (zaledwie pięć wersetów) obraz miłości wzajemnej (część B). Dominuje w niej temat wzajemnej miłości, zawarty w inkluzji – przykazaniu miłości (w. 12-17) – która stanowi ramy Mowy. Tak jak w pierwszej części miłość Jezusa miała swój model w miłości Ojca (por. w. 9), tak samo tutaj miłość uczniów odnajduje swój model w miłości Jezusa (por. w. 12-14). Dla tej części przyjmujemy, za Francisem Moloney’em, strukturę tryptyku[57]:

1) *Przykazanie miłości tak jak Jezus miłował* (w. 12-14). Uczniowie są wezwani do wzajemnej miłości (w. 12.14), naśladowania Jezusowej miłości, która napełniona jest ofiarą (w. 13). Tę część warto jeszcze poddać bardziej szczegółowej analizie, która nam pomoże głębiej wniknąć w myślenie autora Czwartej Ewangelii.

12a αὕτη ἐστὶν **ἡ ἐντολὴ** ἡ ἐμή,
12b ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς.
13a μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει,
13b ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῇ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ.
14a ὑμεῖς φίλοι μού ἐστε
14b ἐὰν ποιῆτε ἃ ἐγὼ **ἐντέλλομαι** ὑμῖν.

Wiersze 12 i 14 są bardzo mocno połączone z wierszem 13. Wiersz 12a jest paralelny z w. 14b. Oba te wiersze mówią o przykazaniu. Wiersz 12b jest apelem miłości i jest powiązany z wierszem 13a, który mówi o miłości największej. Wiersz 13b specyfikuje bliżej tę największą miłość, którą jest ofiarowanie życia za przyjaciół. W paralelnym wierszu 14a Jezus nazywa zgromadzonych apostołów swoimi przyjaciółmi. Możemy powiedzieć, iż w. 12 i 14 przenoszą uwagę czytelnika na wiersz 13. Dzięki temu widać bardzo wyraźnie, jak w tekście rozwija się przykazanie miłości, a zarazem koncentruje się wokół miłości największej, napełnionej ofiarą Jezusa – w centrum miłości jest wydarzenie paschalne.

2) *Nowy status Jezusowych uczniów* (w. 15-16). Na podstawie takiej miłości Jezusa, uczniowie zostają podniesieni do nowego statusu. Jeśli w po-

[57] Zob. F.J. Moloney, *The Gospel of John*, s. 424n.

przedniej części bycie przyjacielem Jezusa jest uwarunkowane zachowywaniem jego przykazań, w tym tekście podniesienie statusu Jezusowych uczniów jest w pełni w jego mocy (por. w.15). Jezus ich wybrał, aby przynosili owoc (por. w. 16). Tematem, który ewangelista umieścił w samym centrum jest więc wybór uczniów, dokonany przez Jezusa[58]. Jest to bardzo znaczące, bowiem omawiany temat w ten sposób okazuje się być sercem całej Mowy pożegnalnej (13,31-16,33).

3) *Przykazanie miłości* (w. 17). Przykazanie miłości z wiersza 12 jest powtórzone w wierszu 17, dzięki czemu powstaje obramowanie perykopy.

Konkluzja badanego dyskursu obejmuje wiersze J 16,1-4a. Obramowana jest inkluzją, która ma prawie identyczną formę.

J 16,1: **Ταῦτα λελάληκα ὑμῖν** ἵνα *μὴ σκανδαλισθῆτε.*
J 16,4a: ἀλλὰ **ταῦτα λελάληκα ὑμῖν** ἵνα ὅταν ἔλθῃ ἡ ὥρα αὐτῶν *μνημονεύητε* αὐτῶν ὅτι ἐγὼ εἶπον ὑμῖν.

Formuła ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ma charakter podsumowania perykopy. Partykuła ἵνα z czasownikiem w *koniuktivie* wskazuje na zdanie celowe. Inkluzja ta wyraża cel Jezusowej Mowy, jak słusznie zauważa Bultmann[59], za pomocą dwóch elementów: pozytywnego: ἵνα [...] μνημονεύητε – J 16,4a; oraz negatywnego: ἵνα μὴ σκανδαλισθῆτε – J 16,1.

Wiersze 2 i 3, obramowane inkluzją na poziome opowiadania prezentują profetyczne ostrzeżenie skierowane do apostołów, na poziomie czytelnika zaś reprezentują konkretną relację o zaistniałej sytuacji, w której powstała potrzeba zachęty, i dla której Mowa została skomponowana przez redaktora Czwartej Ewangelii[60].

Z powyższej analizy struktury literackiej płyną ważne wnioski dla egzegezy i teologii. Cała Mowa (15,1-16,4a) oparta jest na korelacji dwóch mocnych kontrastów – wspólnoty Jezusa z uczniami (15,1-11) i nienawiści, która istnieje pomiędzy światem a Jezusem i uczniami (15,18-27), przejawiająca się zerwaniem wspólnoty świata z Kościołem. Zarówno „wspólnota” jak i „brak wspólnoty” zależą od uznania bądź nieuznania Tego, który posłał Jezusa, a mianowicie Ojca (por. zwł. 15,8-11.21.23; 16,3)[61].

Należy zauważyć, iż w części A’ podmiotem, ku któremu kieruje się nienawiść świata jest Jezus i trwający w nim uczniowie. Uczniowie są ukazani jako przyszłe przedłużenie obecności Jezusa, którego świat już „teraz” nienawidzi. Kościół, uczeń zjednoczony z Chrystusem, dzieli los Chrystusa[62].

[58] Zob. H. Witczyk, *Winny krzew i latorośle (J 15,1– 6,3)*, s. 202.

[59] Zob. R. Bultmann, Das Evangelium nach Johannes, s. 556-557.

[60] Por. F.F. Segovia, *John 15,18 – 16,4a*, s. 217-218.

[61] Zob. H. Witczyk, *Winny krzew i latorośle (J 15,1 – 16,3)*, s. 202.

[62] Zob. tamże, s. 202.

Pośrodku tryptyku ewangelista umieścił w. 12-17, w których mówi o tym, co stanowi samą istotę bycia uczniem Jezusa – zjednoczenie z Nim, wzajemna miłość i udział w cierpieniach – w prześladowaniu i śmierci. A wszystko to ma swoje źródło w wyborze, którego Jezus dokonał. Inicjatywa należy tylko do Jezusa. Uczeń jest uczniem tylko dzięki darmowemu aktowi miłości ze strony samego Jezusa.

Ostatnie wiersze Mowy (16,1-4a) opisują sytuację chrześcijan prześladowanych przez Synagogę (por. w. 2), do których adresowana jest Mowa. Celem jest ochrona torturowanych chrześcijan przed zgorszeniem, przed załamaniem w wierze (16,1) oraz zadbanie, żeby pamiętali o tym, co Jezus mówił – o swojej wspólnocie z Chrystusem, o wybraniu oraz o przyczynach nienawiści, a także o tym, iż grzech jest po stronie świata.

Wiersze te są paralelne do alegorii o krzewie winnym (15,1n)[63]. Ewangelista zestawia prawdziwy krzew winny (15,1-8) i stary krzew winny – Izrael. Jak do tego doszło, że winnica-Synagoga nienawidzi, prześladuje i wyłącza (16,1-3) winnicę, którą jest Jezus i Jego żydowscy (początkowo) uczniowie (15,1-5a)? Przyczyna przedstawiona jest na obu zewnętrznych tablicach tryptyku – nie trwać w Chrystusie, to odłączać się od prawdziwego, winnego krzewu (15,6). Żydzi, którzy nie wierzą w Jezusa, nie trwają w Nim i nienawidzą Go. A kto nienawidzi Jezusa, nie „trwa" w prawdziwym winnym krzewie i nienawidzi Ojca (15,23).

3. Gatunek literacki tekstu J 15,1-8

W niniejszym paragrafie zajmiemy się określeniem gatunku literackiego omawianego tekstu. Krok ten jest, jak podkreśla Sobór Watykański II w Konstytucji Dogmatycznej o Objawieniu Bożym „Dei Verbum", konieczny dla poprawnego odczytania intencji hagiografa[64]. Uwzględnienie rodzaju literackiego jest we współczesnej biblistyce podstawową zasadą hermeneutyki biblijnej. W przypadku tekstu 15,1-8 jest to szczególnie ważne, ponieważ rozwiązanie problemu gatunku literackiego tej mniejszej jednostki jest hermeneutycznie niezbędne dla poprawnego odczytania orędzia tekstu[65].

W kwestii tej panuje między autorami znaczna rozbieżność:

[63] Zob. H. Witczyk, *Winny krzew i latorośle (J 15,1 – 16,3)*, s. 203-204.

[64] Por. *Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, nr 12.

[65] Por. J. G. van der Watt, *„Metaphorik" in Joh 15,1-8*, BZ 38 (1994), s. 67n. (67-80).

imagery / metaphorical network	– van der Watt[66]
Maszal	– Brown[67]
Alegoria	– Lindars[68], Becker[69], Dodd[70],
obraz / Bild / Bildrede	– Paciorek[71]; Porsch[72], Schnelle[73], Borig[74],
Przypowieść	– Gnilka[75],
alegoryzująca przypowieść / parabolizująca alegoria	– Bultmann[76], Pisarek[77]
Metafora	– Gryglewicz[78], Moloney[79]

Jak widzimy, autorzy proponują co najmniej 7 różnych określeń. Mnogość sformułowań rodzi wielkie trudności interpretacyjne. Omawianie poszczególnych hipotez oraz ustosunkowanie się do nich byłoby żmudne i zbyt skomplikowane, dlatego też przeprowadzimy samodzielną analizę tekstu pod kątem ustalenia gatunku literackiego, z uwzględnieniem sugestii poszczególnych autorów.

Nie ulega wątpliwości, że tekstu o winnym krzewie nie należy rozumieć w sposób dosłowny. Do Jezusa nie można w sposób literalny odnieść twierdzenia, że On jest krzewem winnym. Jezusowe stwierdzenie ἐγώ εἰμὶ ἡ ἄμπελος (15,1) bez wątpienia należy uznać za metaforę. Metafora powstaje wtedy, gdy słowem, oznaczającym jedną rzeczywistość, nazwiemy inną rzeczywistość[80]. Metafora jest więc przenoszeniem znaczenia z jednej rze-

66 Zob. J. G. van der Watt, *The dynamics of Metaphor in the Gospel of John*, SNTU 23, s. 32-39. Tenże, *„Metaphorik" in John* 15,1-8, BZ 38 (1994), s. 67-80.

67 Zob. R. E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 668-669.

68 Zob. B. Lindars, *The Gospel of John*, Grand Rapids 1987, s. 487n.

69 Zob. J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 11-21*, s. 576-577.

70 Zob. C. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, s. 411; 134-136.

71 Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, s. 172.

72 Zob. F. Porsch, *Evangelium sv. Jana*, s. 154.

73 Zob. U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 239.

74 R. Borig, *Der Wahre Weinstock*, s. 21f.

75 Zob. J. Gnilka, *Johannesevangelium*, s. 117.

76 Zob. R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 406-407.

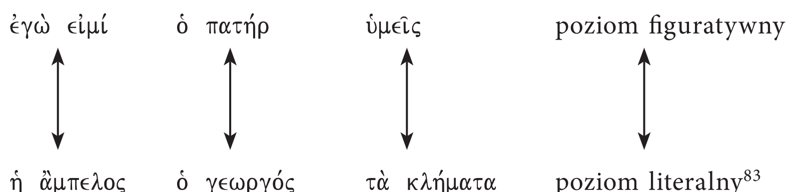
77 Zob. S. Pisarek, *Rodzaj literacki perykopy o winnym krzewie, Jn 15,1-11*, ŚSHT 4 (1971), s. 21.

78 Zob. F. Gryglewicz, *Winny krzew*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, s. 93

79 Zob. Zob. F. J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 56.

80 Por. I. Plintovič, *Metafora*, w: SLVT, s. 168-170. Por. J. Heriban, *Príručný lexikón biblických vied*, s. 690.

czywistości na rzeczywistość drugą (substitution). W metaforze znajdujemy dwa zastępujące się poziomy: poziom literalny oraz figuratywny[81]. Poziom literalny w naszym przypadku prezentuje krzew winny, poziom figuratywny – Jezus. Dzięki temu wstępnemu zidentyfikowaniu metafory możemy odrzucić określenie gatunku literackiego Mowy jako przypowieści, o czym przekonuje J. Gnilka. Przypowieść jest bowiem rozbudowanym porównaniem[82], które istotnie różni się od metafory. Nie można jednak całego tekstu określić mianem metafory (F. Moloney, F. Gryglewicz), ponieważ w rzeczywistości w perykopie jest obecna większa liczba metafor. Pierwszą metaforą jest autodeklaracja Jezusa jako krzewu winnego, drugą jest nazwanie Ojca ogrodnikiem, trzecia nazywa uczniów latoroślami. Mamy więc w tekście co najmniej trzy metafory formujące się na wspominanych dwóch poziomach, konkretnie:



Musimy jednak sobie uświadomić, iż nie chodzi tutaj o odrębne metafory, ale że tworzą one jedną całość. Jako odrębne jednostki metafory mogłyby nawet zatracić swój charakter. Wyrażenie ὁ πατήρ μου ὁ γεωργός ἐστιν nie wymaga bowiem automatycznie określenia jako metafora. Wyrażenie to możemy zrozumieć również w sposób dosłowny. W stosunku jednak do dwu pozostałych metafor, ono także uzyskuje sens przenośny. Ważne jest więc aby cały tekst był traktowany jako całość, aby nie były poszczególne elementy, metafory tekstu, rozważane osobno[84].

Musimy sobie uświadomić jeszcze jeden fakt, mianowicie, iż w tekście nie mamy tylko metafor, które są zbudowane z rzeczowników, ale również metafory zbudowane z czasowników. Chodzi mianowicie o *oczyszczanie* (καθαίρω – w. 2.3), *trwanie* (μένω – w. 4.5.6.7) oraz *przynoszenie owocu* (φέρω καρπόν – w. 2.4.5.8.). O przebywaniu uczniów w Jezusie i Jezusa w nich można mówić tylko w sposób metaforyczny, mając na uwadze analogie z krzewem winnym. To samo odnosi się do oczyszczania uczniów porów-

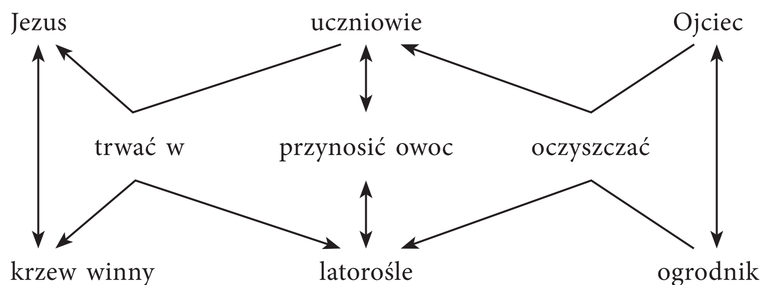
[81] „Substitution implies that a word is used metaphorically, when it is substituted by figurative counterpart on the basis of analogy". J. G. van der WATT, *The dynamics of Metaphor*, s. 32.

[82] Zob. J. Szlaga, *Hermeneutyka Bibllijna*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Poznań–Warszawa 1986, s. 186.

[83] Zob. J.G. van der Watt, *The dynamics of Metaphor*, s.33.

[84] Zob. F. Porsch, *Evangelium sv. Jana*, s. 154.

nanego do oczyszczania latorośli oraz do przynoszenia owocu[85]. Czasowniki łączą wyżej przedstawione metafory i w ten sposób budują „metaforyczną sieć”[86]. Cały ten obrazowy proces, tworzony plastycznie w tekście, możemy zilustrować w następującym schemacie zaproponowanym przez J. G. van der Watta[87]:



Dzięki temu schematowi bardzo wyraźne widać, iż każdy element w tekście jest ważny, każda metafora ma swój sens, a zarazem w relacji z innymi metaforami tworzy treść całego tekstu. Na podstawie wyżej przedstawionego schematu, pokazującego że każdy jeden szczegół ma odpowiednik znaczeniowy, decydujemy się określić gatunek literacki tego tekstu mianem alegorii.

„Alegoria (gr. αλλος – inny, αγορευω – przemawiam) – figura retoryczna lub stylistyczna o charakterze rozwiniętej metafory, obejmująca cały utwór lub jego część, zbudowana na zasadzie dwóch planów znaczeniowych: jednego ukazanego bezpośrednio w postaci obrazowej i konkretnej, oraz drugiego domyślnego. [...] Przy wykładzie alegorii, odmiennie niż w przypowieści, wszystkie szczegóły obrazu powinny mieć swoje odpowiedniki w zastosowaniu” [88].

Autor Czwartej Ewangelii na poziome figuratywnym wykorzystał obraz z uprawy winorośli. Apostołom, jako adresatom Mowy na poziomie narracji, oraz człowiekowi z Palestyny końca pierwszego wieku, kiedy Ewangelia powstała, był ten obraz dobrze znany. Adresat Mowy, któremu uprawa winorośli jest znana, może w ten sposób łatwiej zrozumieć orędzie tekstu[89], którego odczytanie jest głównym zadaniem naszej pracy.

Badany tekst nie zawiera alegorii w czystej formie, ale znajdujemy w nim elementy porównania (por. w. 4b καθώς... οὕτως), zaś wiersze 3 i 7 posiadają

[85] Por. F. Gryglewicz, *Winny krzew*, s. 103.

[86] Tak określa badany tekst J. G. van der Watt, *The dynamics of Metaphor*, s. 36.

[87] Tamże, s. 36.

[88] K. Romaniuk, *Alegoria*, EK I, kol. 322.

[89] Por. J. G. van der Watt, *The dynamics of Metaphor*, s. 35-36.

sens właściwy[90]. Opis kilku następujących po sobie wydarzeń w wierszu 6, tworzących w ten sposób pewien rodzaj akcji, jest podobny do paraboli[91].

Tekst J 15,1-8 „nie należy do jednoznacznych ani typowych”[92]. Fakt, że znajdujemy w nim również elementy obce alegorii, prowadzą autorów do zastosowania określenia bardziej ogólnego, jak np. *maszal*[93] – hebrajskiego terminu obejmującego praktycznie wszystkie figury zbudowane na zasadzie porównania, analogie, nawet przeniesienia znaczeń. Takie rozwiązanie jest uproszczeniem. Termin ten bowiem do jednej kategorii klasyfikuje gatunki literackie z sensem słownym własnym oraz sensem przenośnym, co jest zbyt szerokie, żeby móc z pewnością zastosować odpowiednie podejście hermeneutyczne.

R. Borig[94] proponuje gatunek literacki tego tekstu określić jako obraz (Bild / Imagery). Gatunek ten jest bliższy alegorii (niż np. *maszal*), posiada jednak trochę szersze znaczenie. Gatunek ten dopuszcza, aby nie wszystkie szczegóły w tekście miały swój odpowiednik. Rozwiązanie to jest popularne (jak obrazuje powyższa tabela) wśród współczesnych egzegetów, szczególnie niemieckojęzycznych.

Nie należy jednak poszukiwać niejako „na siłę” innego niż alegoria określenia gatunku literackiego omawianego tekstu. Lepszym rozwiązaniem będzie dokładniejszy opis alegorii.. Już w literaturze antycznej dokonywano rozróżnienia na alegorię całkowitą (*tota allegoria)*, w której brak jakichkolwiek leksykalnych śladów dosłownej alegorii oraz alegorię częściową *(permixta apertis allegoria)*, w której część wyrażenia pozostaje na poziomie dosłownym[95]. Poziom dosłowny w przypadku naszego tekstu prezentują wiersze 3 oraz 7, jak również element porównania w w. 4b. Pozwalają one ewangeliście dokonać refleksji historyczno-teologicznej[96]. Związek między poziomem literalnym i figuratywnym ma wyraźny charakter historyczny. W alegorii występują bowiem konkretne osoby, faktyczni uczestnicy historii zbawienia (Bóg Ojciec; Jezus; uczniowie; Żydzi, odrzucający Jezusa).

* * *

[90] Zob. S. Pisarek, *Rodzaj literacki perykopy o winnym krzewie*, s. 21.

[91] Por. J. G. van der Watt, *The dynamics of Metaphor*, s. 36.

[92] L. Stachowiak, *Ewangelia według świętego Jana*, s. 323.

[93] Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 668-669.

[94] R. Borig, *Der Wahre Weinstock*, s. 21f.

[95] Zob. H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze.* Bydgoszcz 2002, s. 482 (§ 897). W podobny sposób rozumuje B. Hinrichs („*Ich bin*”. *Die konsistenz des Johannes-Evangeliums in der Konzentration auf das Wort Jesu*, Stuttgart 1988, s. 76-79) pisząc o „emblematische Allegorie”.

[96] Zob. H. Witczyk, *Winny krzew i latorośle (J 15,1 – 16,3)*, s. 199-200.

Tekst J 15,1-8 zbudowany jest w schemacie gatunku literackiego alegoria. Alegoria jest jednolitą całością, wytworzoną w interakcji kilku metafor. Nie jest to czysta forma gatunku literackiego, ale z kilkoma dosłownymi odniesieniami leksykalnymi, co jednak nie burzy faktu, iż tekst posiada sens słowny przenośny. Ustalenie w ten sposób gatunku literackiego wymaga zastosowania odpowiedniego podejścia hermeneutycznego w egzegezie wspomnianych ośmiu wierszy. Należy również uwzględnić historiozbawczy kontekst tekstu.

4. Analiza egzegetyczna tekstu drugiej części Mowy pożegnalnej (J 15,1-16,4a)

Po przeprowadzeniu badań nad krytyką tekstu, strukturą literacką oraz gatunkiem literackim tekstu, przedstawiona zostanie analiza egzegetyczna tak zwanej drugiej Mowy pożegnalnej 15,1-16,4a. Zgodnie z wewnętrzną strukturą tekstu zostanie omówiona najpierw pierwsza część Mowy przedstawiająca, poprzez obraz krzewu winnego i w nim trwających latorośli, wspólnotę Chrystusa z uczniami. Następnie zajmiemy się częścią centralną tryptyku oraz częścią trzecią przedstawiającą opozycję świata do Chrystusa i uczniów. Ostatnią częścią będzie egzegeza konkluzji Mowy.

4.1. Wspólnota ucznia z Chrystusem (J 15,1-11)

Wiersz 1. Perykopa zaczyna się autookreśleniem Jezusa, bez jakiegokolwiek powiązania i odniesienia do poprzedniej perykopy – ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή. Użycie zaimka osobowego ἐγώ razem z czasownikiem emfatycznie wskazuje na osobę – podmiot, który w związku z orzeczeniem stanowi wyraz nadrzędny[97]. Rozpoczęcie Mowy J 15,1n zaimkiem osobowym zwraca więc uwagę czytelnika na osobę Jezusa jako główny podmiot tej Mowy[98] oraz na Jego relację z innymi postaciami występującymi w tekście.

[97] Por. np. Mt 10,16 – ἐγὼ ἀποστέλλω; Mt 21,27 – ἐγώ ἐπιτάσσω σοι; Mk 9,25 – ἐγὼ καταλύσω.

[98] Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 659.

Objawieniowa formuła ἐγώ εἰμι w sensie teologicznym objawia tożsamość Chrystusa[99] poprzez nawiązanie do obrazów ze starotestamentowej historii zbawienia i starotestamentowego objawienia, w tym przypadku do obrazu winnicy. W celu dokładnego określenia znaczenia tego obrazu. należy przebadać starotestamentowe tło, jak również szerzej tło religijne, które niektórzy badacze uważają za dominujące.

Opinie na temat tła alegorii o krzewie winnym możemy podzielić na dwie główne grupy. Pierwsza doszukuje się źródeł w gnostycyzmie lub w religii mandejskiej, druga natomiast akcentuje Stary Testament i judaizm.

Rudolf Bultmann[100] dostrzega w alegorii o krzewie winnym orientalny mit o drzewie życia. Obraz ten znajdujemy w starożytnej Mezopotamii oraz w piśmiennictwie sumeryjskim, gdzie liść winnego krzewu oznaczał „życie". W mandeizmie, w którym Bultmann widzi źródło dla alegorii zawartej w Czwartej Ewangelii, krzew winny rosnący poza światem oznacza ojca wszystkiego życia. Legenda o krzewie winnym opasującym całe niebo i wydającym owoce w postaci gwiazd, pozwala widzieć w owym krzewie także mityczne drzewo kosmiczne.

R. Borig w swojej monografii[101] dokonuje wyczerpującej analizy tła tego symbolu i pokazuje ogromną różnicę pomiędzy mandejskim obrazem krzewu winnego a obrazem zawartym w Czwartej Ewangelii. Choć w literaturze mandejskiej obraz ten jest łączony z wypowiedziami „Ja jestem", to jest on bardziej mityczny i nie zawiera wymiaru wspólnotowego, który w J 15,1n wyrażony jest przez wykorzystanie obrazu latorośli[102]. Borig natomiast wskazuje na tło starotestamentowe, powołując się zwłaszcza na teksty proroka Izajasza.[103]

Prorok Izajasz (zob. Iz 5,1n) mówi o winnicy, którą jej właściciel, określany w tekście jako „przyjaciel"[104], miał na żyznym pagórku. Otoczył ją opieką, „okopał ją i oczyścił z kamieni". Winnica ta jednak wbrew oczeki-

[99] „... vyjádřují nejkratší formou, kdo Ježíš svou podstatou je a co znamená pro lidstvo... jsou *zhuštěným a souhrnným vyjádřením Ježíšova sebezjevení"*. F. Porsch, *Evangelium sv. Jana*, s. 59.

[100] Zob. R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 407. Zwłaszcza w przypisie 6 odwołuje się on do licznej literatury, rozpatrującej tę problematykę.

[101] R. Borig, *Der Wahre Weinstock. Untersuchung zu Jo 15,1-10*, (SANT XVI), München 1967.

[102] Zob. tamże, s. 172.

[103] Zob. tamże, s. 135-185.

[104] H. Witczyk (*Winny krzew i latorośle (J 15,1-16,3)*, s. 195) zwraca uwagę na fakt, iż na określenie „przyjaciela" użyto dwóch słów – יָדִיד i דּוֹד – ten drugi „przyjaciel" objawia się często w Pnp, gdzie przenośne znaczenie ma też winnica. דּוֹד to umiłowany, z którym Izraela łączy osobowa relacja miłości. Prorok używając tego określenia w odniesieniu do Boga skrywa, że ma na myśli Jahwe, a zarazem podkreśla, że zdrada Boga ze strony Izraela ma charakter osobowy.

waniom wydała cierpkie jagody. Wiersz siódmy zdradza nam, kogo symbolizuje winnica: „Otóż winnicą Pana zastępów jest dom Izraela".

Izajasz (5,1-5.6) pytał w imieniu Boga, co winien jeszcze uczynić dla Izraela – winnicy, aby wydała dorodne owoce. Nie może odkryć przyczyny, dla której winnica otoczona wszelką potrzebną troską, wydała cierpkie jagody. W paraboli tej doskonale zestawione są: bezgraniczna troska Boga o winnicę (Izrael) z grzesznym postępowaniem ludu (grzechy społeczne)[105].

Również u proroka Ozeasza znajdujemy alegorię o krzewie winnym (Oz 10,1n), którym jest Izrael – „Izrael był jak dorodny krzew winny, przynoszący wiele owoców" (w. 1). „Winogrona" (9,10) to symbol ludu złożonego z osób, które Bóg wybrał i którymi się cieszył – dominuje tu zatem idea wyboru. Dzięki miłości do Jahwe Izrael stał się, „dorodnym krzewem winnym" – ludem dobrobytu, który to dobrobyt przyczyniał się do niewierności i bałwochwalstwa (10,1b). Taki sam jest los winnicy u proroka Izajsza, jak i w alegorii Ozeasza. Izrael – winnica – był niewierny Panu i został zniszczony. W miejscu „dorodnego krzewu winnego" wyrosną „ciernie i osty na ołtarzach" (10,8).

Obraz winnicy (bądź krzewu winnego) znajdujemy również w księdze proroka Jeremiasza (zob. Jer 2,21n). „Ja zasadziłem ciebie jako szlachetną latorośl winną, tylko szczep prawdziwy. Jakże więc zmieniłaś się w dziki krzew, zwyrodniałą latorośl?". Kontekstem dla tego wersetu jest pieśń o Izraelu jako Nierządnicy (w. 20). Izrael miał być Oblubienicą Jahwe, a stał się cudzołożnicą. Owoce tego postępowania zostały ukazane w w. 14-15. „Zwyrodniała latorośl" to symbol miłości znieprawionej, bałwochwalstwa (w. 23-32). Dlatego przychodzi kara.

Jeszcze bardziej dramatycznie los Izraela jako winnicy, która sprzeniewierzyła się swemu właścicielowi, ukazuje Ezechiel[106]:

> „Lecz w gniewie została wyrwana, rzucona na ziemię, a wiatr wschodni wysuszył jej owoc. Została złamana, uschły potężne jej konary i ogień je strawił. A teraz zasadzono ją na pustyni, na ziemi wyschłej i suchej. Ogień wydobył się z jej konaru, strawił jej gałęzie i owoce. Nie będzie już miała potężnego konaru, berła do rządzenia" (Ez 19,12-14).

Kolejny tekst Ezechiela zawiera obraz zniszczenia mieszkańców Jerozolimy, którzy jeszcze zostali w mieście (15,1-8). Winnica jest potrzebna tylko wtedy, gdy wydaje owoc. Gdy tego nie czyni, zostaje spalona.

W innych tekstach Starego Testamentu Izrael jako winnica Jahwe ukazany jest pozytywnie. Sam Bóg wzywa do opiewania piękna swej winnicy

[105] Por. T. Schmeller, *Der Erbe des Weinbergs. Zu den Gerichtgleichnissen Mk 12,1-12 und Jes 5,1-7*, Münchener Tehologische Zeitschrift 46 (1997), s. 183-201.

[106] Szerzej ten obraz przedstawia i komentuje H. Witczyk, *Winny krzew i latorośle (J 15,1-16,3)*, s. 196-197.

– tej, która objawi się w dniu wyznaczonym prze Niego (Iz 27,2-7). Ezechiel zaś przypomina wielkie dzieło Boga, który zapewniał rozwój i obfitość owocu w winnicy (Ez 19,10-11). Z kolei autor Ps 80 wysławia Boga za wyzwolenie Izraela z niewoli w Egipcie. Porównuje to największe dzieło zbawcze Jahwe do przesadzenia winnicy.

Późny tekst Ozeasza 14,8-9 snuje wizję szczęścia. Winnice dające dobre winno to lud żyjący w pomyślności dzięki wierze w Boga. W tekście Syracha 24,17-21 winy krzew jest symbolem Mądrości. Przyciąga Ona do siebie, obdarza owocami – winem. „Wino" i owoce Mądrości to jej nauka – uczniowie winni ją przyjmować nieustannie.

Z przedstawionych tekstów[107] jasno wynika, że Izrael – winnica był w czasie swego trwania przedmiotem wielorakiej troski Boga. Celem działań Jahwe w stosunku do Jego winnicy było dobro całego ludu i każdego Izraelity. Równocześnie Izrael – winnica –był zobowiązany wydać owoc. Lud pierwszego przymierza, winnica Pana, jednak nie wydał takich owoców.

Bóg jednak nie rezygnuje. W tekstach apokaliptycznych pojawia się wizja spełnienia oczekiwań Właściciela winnicy. W apokaliptycznym tekście Księgi Izajasza pojawia się obraz odnowionej winnicy. Ona spełni nadzieje Pana Zastępów (27,2-7). W syryjskiej wersji apokaliptycznej Księgi Barucha (36-42) pojawia się Mesjasz, który jest oznaczony jako krzew winny[108].

We wszystkich przytoczonych tekstach starotestamentowych winnica lub krzew winny obrazują naród Przymierza – Izrael. Występująca w takim kontekście religijnym alegoria o krzewie winnym mówi również o narodzie[109]. Jezus, który utożsamia się z krzewem winnym, wypełnia swoją osobą instytucję narodu wybranego. Na poziomie leksykalnym i semantycznym obserwujemy jednak pewne przesunięcie akcentów. Jeśli w tekście proroka Izajasza była mowa o winnicy, to tutaj się mówi o krzewie winnym. Niektórzy autorzy jednak wskazują na fakt, iż w procesie rozwoju języka greckiego słowo ἄμπελος poszerzyło swoje znaczenie z krzewu winnego również na winnicę, która była w starożytnym języku greckim zarezerwowana dla słowa ἀμπελών[110]. Tekst ten jednak mówi o czymś innym. Wyraźnie widać, iż na-

---

[107] Szerzej obraz winnicy w ST przedstawia i komentuje A. Jaubert, *L'image de la vigne* (Jean 15), w: *Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie. Oscar Culman zum 65. Geburtstag gewidmet*, red. F. Christ, Hamburg 1967, s. 93-96.

[108] Por. H. Witczyk, *Winny krzew i latorośle (J 15,1 – 16,3)*, s. 198-199.

[109] Por. Gryglewicz F., *Winny krzew*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992², s. 104-105. Por. tenże, *Dwie Janowe metafory o kościele*, w: *Kościół w świetle Biblii*, red. J. Szlaga, s. 144-145.

[110] Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 670. C. C. Caragounis (*Vine, Vineyard, Israel and Jesus*, Svensk Exegetisk Ĺrsbok 65 (2000), s. 201-214) przeprowadził badanie semantyczne wyrażeń ἄμπελος i κλῆμα. Wykazał, iż już w 3 i 4 wieku po Chrystusie doszło do ostatecznej semantycznej zmiany tych słów z „krzew winny" i „latorośl" na „winnica" i „krzew winny". Badacz zasugerował, iż w ten sposób należy również interpretować

cisk położony jest na jeden szczególny krzew winny – Jezusa – w jego relacji do latorośli – uczniów Jezusa. Nawet w tych tekstach, które na przedstawienie Izraela używają słowa ἄμπελος (zob. Oz 10,1; Ps 80,9.15; Ez 15,2.6) widać wyraźnie, iż chodzi o takie traktowanie tego słowa, które określa cały naród żydowski. Jezus jest nie przypadkowo nazywany słowem ἄμπελος. Wskazuje to na fakt, iż w jednej osobie gromadzi się cała obietnica narodu, z którego ta osoba się wywodzi.

Czytelnikowi mogłoby się wydawać, iż Jezus jest przeciwstawiony narodowi wybranemu. Taką interpretację może sugerować emfatyczne postpozycyjne użycie przymiotnika ἀληθινή poprzedzonego rodzajnikiem[111]. Profesor Katolickiego Uniwersytetu w Waszyngtonie Francis J. Moloney zadaje pytanie: „If Jesus is the one true vine, what can be said of the vine that is Israel?"[112]. Takie rozumowanie jest spowodowane nakładaniem na termin ἀληθεία / ἀληθινός koncepcji myślenia grecko-rzymskiego – logiki *tak* lub *nie*, *prawda* lub *nieprawda*.

Czasami też interpretuje się koncepcję prawdy szkoły Janowej w duchu platońskim lub gnostyckim jako Bożą rzeczywistość, która w pewnym sensie pozbawiona jest treści[113]. W Czwartej Ewangelii termin „prawda" posiada odmienne znaczenie. Dla autora Ewangelii „prawda" nie jest samą istotą Boga, ale jest słowem Ojca (zob. J 17,17). W Ewangelii rozwinięty został temat apokaliptyczno-mądrościowy prawdy objawieniowej[114]. Rudolf Schnackenburg w swoim komentarzu zwraca uwagę na żydowskie rozumienie prawdy, a zwłaszcza rozumienie Żydów z Qumran, dla których prawda to objawienie zawarte w Torze[115]. Różnica pomiędzy tym objawieniem i rozumieniem ob-

J 15,1-8. Z takim wnioskiem jednak nie można się zgodzić, ponieważ opiera się on na tekstach młodszych od Czwartej Ewangelii i nie mamy żadnych przesłanek, żeby twierdzić, iż w czasie powstawania tekstu J 15,1-8 była już obecna taka tendencja do zmiany znaczeń.

[111] W ten sposób uważa np. J.C. de Smidt, *A Perspective on John 15,1-8*, Neotestamentica 25 (1991), s. 259.

[112] F. J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 59. Niemiecki egzegeta Joachim Gnilka (*Theologie des Neues Testaments*, s. 250-252, zwłaszcza s.252) na podstawie obecności przymiotnika ἀληθινή rozpatruje w obrazie krzewu winnego dualistyczny koncept, który miałby przedstawiać dwie alternatywy: prawdziwy krzew winny oraz „nieprawdziwy" krzew winny. Również Dietzfelbinger (*Der Abschied des Kommenden*, s. 117-118) stwierdza, iż chodzi w tym przypadku o polemikę z Synagogą – nieprawdziwym krzewem winnym. G. A. van de Heever (*Theological Metaphorics and the Metaphors of John's Gospel*, Neotestamentica 26 (1992), s. 96) przyjmuje zaś, iż przymiotnik ten jest polemiką z kultem pogańskim, w tym przypadku z kultem boga Dionizosa, który był popularny w Efezie, gdzie według niektórych badaczy powstała Czwarta Ewangelia.

[113] Por. R. Bultmann, ἀλήθεια; ἀληθής; ἀληθινός; ἀληθεύω, TDNT I, s. 247-248. W ten sam sposób interpretuje również: A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 86.

[114] Zob. I. de la Poterie, *Prawda*, STB, s. 764.

[115] Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 2, s. 265-281, zwłaszcza s. 273-279.

jawienia w Czwartej Ewangelii jest uwydatniona bardzo wyraźnie: „Podczas gdy Prawo zostało nadane przez Mojżesza, to łaska prawdy stała się przez Jezusa Chrystusa" (J 1,14). Z Nim i w Nim zostało nam dane pełne definitywne objawienie[116]. Przymiotnik „prawdziwy" w ten sposób wyraża pewien rodzaj ekskluzywności, ponieważ objawia, iż oczekiwania Właściciela wobec winnicy może wypełnić tylko Syn Boży[117].

Przez przymiotnik ἀληθινή[118] Jezus objawia się jako wypełnienie wyboru i posłan-nictwa symbolizowanego przez krzew winny. Izraela. W Jezusie zostają wypełnione wszystkie obietnice zawarte w starotestamentalnej winnicy. Jezus jest tym najbardziej szlachetnym krzewem winnym z winnicy Izraela, w którym kumuluje się Boże przymierze z narodem wybranym[119].

W tym miejscu zdania następuje obecna jest inna metafora: „ὁ πατήρ μου ὁ γεωργός ἐστιν". Raymond Brown stwierdza, iż postać Ojca w pierwszym zdaniu nie jest tak ważna jak postać Jezusa, a pomaga tylko dookreślić, jakiego rodzaju krzewem winnym jest Jezus – krzewem, który należy do niebiańskiej rzeczywistości[120]. Tekst mówi nam jednak coś innego. Znamienna jest budowa wiersza pierwszego, który jest zdaniem złożonym z dwóch części o identycznej konstrukcji: w skład wchodzą podmiot oraz orzeczenie połączone czasownikiem posiłkowym. Połączenie tych dwóch identycznie skonstruowanych części spójnikiem parataktycznym καί wskazuje na współrzędność zdań. Jezus wraz z Ojcem występują jako dwie główne postacie całego obrazu. Jezus jako krzew winny i Ojciec jako postać gospodarza winnicy – ὁ γεωργός[121] – tego, który Go pielęgnuje. Używając słowa ὁ πατήρ[122] na oznaczenie Boga, autor Czwartej Ewangelii pokazuje relację

[116] Zob. I. de la Poterie, *Prawda*, STB, s. 764.

[117] Zob. R. Borig, *Der Wahre Weinstock*, s. 32.

[118] Fernando Segovia (*The Theology and Provenance of John 15:1-17*, JBL 101 (1982), s. 121) pojmuje przymiotnik ἀληθινή jako wyrażenie polemiki z niewłaściwym zrozumieniem Chrystusa: „... in the eyes of the author, some 'branches', i. e., some of his fellow believers, are abandoning the true vine, i. e. are adopting a different understanding of the Christ".

[119] Nie chodzi tu więc o odrzucenie narodu żydowskiego przez Boga, jak to stwierdza ks. Feliks Gryglewicz (tenże, *Winny krzew*, s. 106), ale o wypełnienie w Jezusie obietnic, których naród wybrany był nosicielem.

[120] Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 559.

[121] Słowo to oznacza w ogóle rolnika, określeniem bardziej technicznym dla hodowcy winorośli jest ἀμπελουργός (por. np. Łk 13,7). Zob. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 324.

[122] Warto zauważyć częstotliwość występowania tego słowa w Czwartej Ewangelii oraz w innych księgach Nowego Testamentu, np.: Mk – 5 razy; Łk 17 – razy; Mt – 44 razy; J – 118 razy. Liczby tej w Czwartej Ewangelii nie można jednak precyzyjnie ustalić z powodu zachodzących różnic pomiędzy poszczególnymi rękopisami.

Ojca z Synem. Używa on słowa „Ojciec” tylko wtedy, kiedy przytacza słowa Chrystusa, albo kiedy sam rozważa stosunek Syna do Boga[123].

Rola Ojca jako gospodarza winnicy (ὁ γεωργός) ma charakter tradycyjny[124]. W starotestamentowych obrazach winnicy to Bóg ją zasadził (por. Jer 2,21) i to On się nią opiekuje (por Iz 5,1n), przez cały okres historii narodu wybranego (por. Ps 80,9n).

Wiersz 2. Opisana czynność Ojca prowadzi, jak nam na to wskazuje zdanie celowe, do przynoszenia owocu. To zadanie ucznia jest kilka razy wspomniane w alegorii (por. w. 4-5) i jest pokazane w wierszu szczytowym (w. 8) jako jego cel. W tym kulminacyjnym wierszu Ojciec jest jeszcze raz wspomniany. Przynoszenie owocu ma prowadzić do otoczenia Ojca chwałą. Bóg jako ὁ γεωργός przeprowadza swoje dzieło w krzewie winnym, dzięki czemu również działanie ucznia zyskuje swoją wagę[125]. O opiece Właściciela winnicy mowa jest w starotestamentowych obrazach. W Ps 80,9-12 mowa jest o wielorakiej działalności Boga w stosunku do Izraela nazwanego „winnicą” Jahwe. Bóg „wyrywa” ją z Egiptu i „sadzi” w nowej ziemi, gdzie może się rozrastać i przynosić piękne owoce. Jeszcze dokładniej troskę Boga o winnicę ukazuje Izajasz (5,1-2). Bóg oczekuje jednego od swojej winnicy: pełnego rozwoju życia każdego człowieka we wspólnocie przymierza[126].

Ojciec pielęgnuje winnicę w dwojaki sposób, co jest w języku greckim wyrażone za pomocy ładnej paronomazji[127]. Odcina (αἴρει) latorośle, które nie przynoszą owocu, a te, które owoc przynoszą, oczyszcza (καθαίρει), aby przynosiły owoc obfitszy. Opis czynności Ojca odpowiada praktyce uprawy winnic z czasów Jezusa w Palestynie. Słowo καθαίρει jest terminem rolniczym, odnoszącym się do oczyszczania winnicy doko-nywanego regularnie podczas roku rolnego. Słowo ἄιρει, choć nie jest wprost terminem rolniczym i najprawdopodobniej było dobrane przez autora ze względu na trop językowy, w kontekście odnosi się do czynności, która była dobrze znana ówczesnemu człowiekowi[128].

Dwa rodzaje oczyszczania były przeprowadzane w uprawie winorośli. Pierwszy zaraz po zbiorze na jesień. Wtedy były odcinane były wszystkie latorośle, które nie przyniosły oczekiwanego owocu i zostawiane były tylko te, po których właściciel winnicy mógł spodziewać się owocu[129]. Na wiosnę

---

[123] Por. W. Marchel, *Ojciec*, w: Egzegeza Ewangelii św. Jana, s. 145.

[124] Por. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 324.

[125] Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 110.

[126] Zob. H. Witczyk, *Winny krzew i latorośle (J 15,1-16,3)*, s. 210.

[127] Analizy językowo stylistycznej tego wiersza dokonał R. Borig, *Der Wahre Weinstock*, s. 71.

[128] Por. G. W. Derickson, *Viticulture and John 15,1-6*, BibSacr 153 (1996), s. 48-49.

[129] Gary W. Derickson (*Viticulture and John 15,1-6*, s. 46-52, zwłaszcza s. 50) stwierdza, iż czynność ta nie mówi o odcinaniu, po którym suche latorośle zostałyby wyrzucane,

przeprowadzało się inne oczyszczanie. Mianowicie właściciel winnicy przycinał wszystkie zbędne pędy, czyli te chorowite i słabe, odcinał z latorośli wszystko to, co mogłoby zabierać soki potrzebne dla przynoszenia owocu[130]. Rolnik musiał dbać o to, żeby życiodajne soki były jak najlepiej wykorzystane, żeby zamiast owoców na latoroślach nie rosło np. zbyt dużo liści[131].

Ojciec troszczy się więc o przynoszenie owocu. Jezus jest źródłem życia dla latorośli, ale Ojciec jest tym, który gwarantuje, iż krzew wyda owoc[132]. Dzięki jedności Jezusa z Ojcem, pokazywanej w wierszu pierwszym, uczeń może w zjednoczeniu z Jezusem wydać owoc.

Warto zwrócić uwagę na zaimek πᾶν znajdujący się w omawianym tekście. Podkreśla on indywidualne podejście Ojca do człowieka. Bóg zwraca się do każdego z osobna, nie można mówić więc o jakiejś zbiorowej odpowiedzialności, wyłącznie o osobistej.

Autorzy pytają, o kim jest mowa w tekście mówiącym o latoroślach przynoszących owoc, interesują ich także ci, którzy owocu nie przynoszą. W pierwszym przypadku odnośnikiem są wiersze 3 i 5, które wskazują na apostołów zgromadzonych z Jezusem w wieczerniku. W wierszu 5 Jezus mówi: „Ja jestem krzewem winnym, wy latoroślami". Czy Jezusowe „wy" odnosi się jednak tylko do apostołów obecnych w wieczerniku? Jest rzeczą oczywistą, iż poza apostołami, adresatami tego „wy" są również chrześcijanie z czasów prześladowań i wyłączania z Synagogi, do których adresowana jest Mowa (por. 16,1-4a). Ale to „wy" odnosi się również do chrześcijan wszystkich czasów. Występuje tu zjawisko „fuzji horyzontów"[133] – czas teraźniejszy słów Jezusa w Wieczerniku, czas pierwszych adresatów Ewangelii i czas, w którym żyje każdy późniejszy czytelnik tego dzieła nakładają się na siebie[134]. Jezus mówi więc o tych latoroślach, którymi są wszyscy Jego uczniowie, bez względu na okres, w którym przyszło im żyć.

---

tak jak to jest opisane w w. 6, ale chodzi tutaj o przygotowanie nowych szczepów. Te jałowe latorośle kultywowało się na nowe szczepy. Derickson sugeruje, iż chodzi tutaj o zachętę dla wierzących w Jezusa. Derickson, który interpretację tego tekstu, ba nawet dane kulturowe i historyczne, podciąga pod teologię kalwińską, wnioskuje, iż każdy, kto uwierzył w Jezusa, niezależnie od przynoszenia owocu, pozostaje w zjednoczeniu z nim. Autor artykułu, choć bardzo ciekawie odwołuje się do starożytnej praktyki uprawy winorośli, jako główne i wyłączne kryterium interpretacji tekstu zastosował dogmat protestantyzmu „sola fidei". Derickson w swym artykule (skądinąd cennym ze względu na szczegółowe przedstawienie zwyczajów rolniczych) dokonał poważnej manipulacji tekstem.

130 Por. F. H. Wight, *Obyczaje krajów biblijnych*, Warszawa 1998, s. 165.

131 Por. G. W. Derickson, *Viticulture and John 15,1-6*, s. 45.

132 Por. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 60.

133 Zob. H. Witczyk, *Winny krzew i latorośle (J 15,1-16,3)*, s. 205.

134 Powstaje zjawisko, kiedy opis sytuacji apostołów, albo pierwotnego Kościoła urasta do rangi symbolu, czyli odzwierciedla trwałe elementy sytuacji wierzących w Chrystusa.

Pozostaje pytanie o latorośle niepłodne. Raymond Brown sugeruje, iż chodzi o chrześcijan, którzy w momencie ostatecznego podziału pomiędzy Kościołem a Synagogą, w czasie którego prawdopodobnie odbyła się ostateczna redakcja Ewangelii, nie potrafili się z Synagogą pożegnać[135]. Może chodzić również o chrześcijan, którzy ulegli fałszywym naukom, głoszonym przez antychrystów, o których mówi 1 J 2,18-19[136]. J.C. Laney natomiast wskazuje na uczniów z J 6,60, którzy odeszli od Jezusa, bo nie potrafili przyjąć jego radykalnego nauczania[137]. Inni zaś mówią, iż chodzi o Żydów, którzy odrzucili Jezusa. W rzeczywistości symbol jałowych latorośli możemy odnieść do wszystkich wyżej wspomnianych ludzi, ale nie tylko do nich. Czwarta Ewangelia tragizm odrzucenia Jezusa pokazuje nam w różny sposób. Tymi, którzy Go odrzucają, mogą być przedstawiciele Jego własnego narodu, którzy go nie przyjęli (por. J 1,11). Możemy też mówić o Judaszu, który Go wydał (por. J 13,10.21n).

Nie chodzi tutaj jednak o konkretny sposób odrzucenia Jezusa czy wspólnoty z nim, ale o sam fakt odrzucenia, który dokonuje się na różnych drogach życia. Czytelnik musi sobie zadać pytanie, czy należy do wąskiego grona uczniów Jezusa, czy też przynależy do latorośli nie przynoszących owocu. Radykalizm tak postawionego pytania o zaliczanie się do jednej lub drugiej kategorii wyrażony jest antytetyczną konstrukcją tego wiersza[138], która stawia latorośle przynoszące owoc naprzeciw latorośli niepłodnych. „Dla latorośli nie istnieje sytuacja pośrednia"[139]. Rezultat zależy od egzystencjalnej odpowiedzi latorośli – ucznia.

Szczegółowa analiza tekstu pokazuje, iż oprócz samego przynoszenia owocu ważny jest także sposób jego przynoszenia. Punktem wyjścia takiego rozważania jest dwojaka możliwość tłumaczenia wyrażenia ἐν ἐμοι. Wyrażenie to można tłumaczyć zaimkowo: „Każdą latorośl we mnie, która nie przynosi owocu..."[140], albo przysłówkowo: „Każdą latorośl, która nie przynosi

---

Por. T. Onuki, *Gemeinde und Welt in Johannesevangelium*, Neukirchen–Vlyn 1984, s. 140-143.

[135] Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 675-676.

[136] Por. tamże, s. 676.

[137] Zob. J.C. Laney, *Abiding is believing: The analogy of the vine in John 15,1-6,* BibSacr 146 (1989), s. 57.

[138] Por. R. Borig, *Der Wahre Weinstock*, s. 71.

[139] A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, s. 173.

[140] Raymond Brown (*The Gospel according to John*, vol. 2, s. 658) tłumaczy: „any of my branches...". Na takie tłumaczenie mogłaby wskazywać konstrukcja *nominativ pendens* zdania, do której odwołują się autorzy. Zob. F. Blass, A. Debrunner, *A Greek Grammar of The New Testament and Other Early Christian Literature. A Translation and Revision of the ninth-tenth German edition incorporating supplementary notes of A. Debrunner by R. W. Funk*, London–Chicago 1961, s. 244, § 466 / 3. Chodzi konkretnie o wyrażenie πᾶν κλῆμα, które można jednak interpretować jako występujące w nominatiwie lub w akuzatiwie.

owocu we mnie...". Laney wskazuje, iż w tekście J 15,1-8 wyrażenie ἐν ἐμοι znajduje się 6 razy (w. 2.4[2x].5.6.7), zaś pięć pozostałych wyrażeń występuje jednoznacznie przysłówkowo, nie zaimkowo[141]. To przysłówkowe użycie kładzie większy nacisk na proces przynoszenia owocu. W jaki sposób? W Jezusie, w zjednoczeniu z Nim, w sferze Chrystusa, pod Jego wpływem.

Druga czynność Ojca – ogrodnika – jest rozwinięta w zdaniu finalnym, rozpoczynającym się od charakterystycznego dla tego rodzaju zdań spójnika ἵνα. Zarazem ta konstrukcja odsyła nas do paralelnego 8 wiersza, który mówi o stawaniu się uczniem. Celem oczyszczania latorośli jest przynoszenie przez nią jeszcze większego owocu. Przynoszenie owocu nie jest bliżej określone w tym wierszu, oznacza (szeroko) życie w zjednoczeniu z Chrystusem[142]. W literaturze mądrościowej przynoszenie owocu wskazywało na dobre uczynki człowieka mocno zakorzenionego w Bożym Prawie (por. Ps 1,3). W tekście tym oznacza zakorzenienie ucznia w Jezusie. To, iż latorośl przynosi owoc, wskazuje na jej witalny związek z krzewem. I odwrotnie to, iż latorośl nie przynosi owocu pokazuje, iż tego związku już *de facto* nie ma.

W życiodajnym związku utrzymuje człowieka oczyszczanie, które rozwija jego przynoszenie owocu i w ten sposób stawanie się uczniem Jezusa. Jak stwierdza Rudolf Bultmann[143], dla Boga „genug is nie genug", życie ucznia jest w ciągłym rozwoju. Bóg nigdy nie pozwala, żeby uczeń Jego Syna stał się biernym[144].

Wiersz 3. W tym wierszu dochodzi do zmiany stylu Jezusowej Mowy. W wierszach 1-2 napotykaliśmy na przenośne znaczenie Mowy, gdzie należało interpretować wszystkie poszczególne elementy – krzew, rolnika, latorośle, proces przynoszenia owocu. W wierszu trzecim Jezus przemawia wprost do uczniów używając zaimka wskazującego drugiej osoby liczby mnogiej ὑμεῖς. W ten sposób adresaci Mowy zostają wyraźnie określeni. Jednocześnie takie zwrócenie się do uczniów ilustruje sposób, w jaki Jezus zwraca się do człowieka – osobiście, bezpośrednio[145]. Odbiorcami Mowy są najbliżsi uczniowie Jezusa, zgromadzeni z nim w wieczerniku, w bardzo intymnej atmosferze. Są nimi ci, którzy zostali z Jezusem po tym, jak świat nie uwierzył w Nie-

---

Na konstrukcję *nominativ pendens* wskazywałoby użycie zaimka wskazującego αὐτό, który jest w rekcji z czasownikiem. Wówczas rzeczywiście wyrażenie ἐν ἐμοι mocniej wiąże się z podmiotem w rzeczowniku i należy go interpretować zaimkowo. Kiedy jednak πᾶν κλῆμα traktujemy jako występujący w bierniku, wtedy akcent przesuwa się bardziej na czasownik i wyrażenie πᾶν κλῆμα należy rozumieć przysłówkowo. Tylko od strony składniowej możliwa jest tak jedna, jak i druga możliwość.

141 Zob. J.C. Laney, *Abiding is believing*, s. 64.

142 Por. U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 240.

143 Zob. R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 410.

144 Por. J.C. Laney, *Abiding is believing*, s. 64

145 Por. T.L. Brodie, *The Gospel According to John*, s. 481.

go (por. J 13,37), po tym jak jeden z Jego najbliższych, Judasz, poszedł Go wydać (por. J 13,21n). To do nich mówi, iż są czystymi (καθαροί), wyraźnie nawiązując do wiersza poprzedniego, do czynności oczyszczania. Zarazem dookreśla, dzięki czemu są czyści – z powodu słowa (διὰ τὸν λόγον). Spójnik διά w rekcji z biernikiem wskazuje na przyczynowość[146]. Termin ὁ λόγος choć występuje w liczbie pojedynczej i ma charakter zbiorowy[147]. Jest używany na oznaczenie wszystkiego, co Jezus wypowiedział do uczniów, na oznaczenie Jego objawienia[148].

Zmiana podmiotu czynności oczyszczania uczniów z Ojca na słowo jego Syna jest tylko pozorna, ponieważ cała nauka, którą głosi Jezus pochodzi od Ojca (por. J 5,38)[149]. Bóg oczyszcza człowieka przez słowo, które objawia w swoim Synu. Henryk Witczyk[150] trafnie pisze, iż „słowo", według Czwartej Ewangelii, nie jest ulotnym dźwiękiem lub abstrakcyjnym pojęciem, lecz inną formą istnienia samego Jezusa (por. 5,24; 6,63; 12,48).

Jest to słowo, które zostało wypowiedziane, ale ciągle oddziałuje na uczniów, jak na to wskazuje czas *perfectum* czasownika λαλέω. Czasownik ten w Czwartej Ewangelii oznacza konkretnie głoszenie Bożego słowa (por. np. J 8,40)[151].

Przysłówek ἤδε wskazuje nam, iż jedenastu uczniów zgromadzonych wokół Jezusa, to ci, którzy już przyjęli Jego słowo. Dla wspólnoty, dla której została napisana Czwarta Ewangelia, są oni paradygmatem ucznia Jezusa. Uczniowie zjednoczeni z Jezusem w wieczerniku i słuchający jego słów są tymi latoroślami połączonymi z krzewem i oczyszczanymi przez Ojca za pomocą słowa Jezusa[152]. Stanowią zarazem dla późniejszych pokoleń chrześcijan autorytet w sposobie przekazywania słowa, objawienia.

Autor Czwartej Ewangelii przywołuje tekst J 13,10, gdzie Jezus w kontekście obmywania nóg uczniom mówi do nich: „wy jesteście czyści...". Całe to wydarzenie, opisane w J 13,1n jest obrazem Jezusowej śmierci. Mamy

---

[146] Rudof Schnackenburg (*Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 111) mówi jednak o tym, iż w tym miejscu spójnik διά ma znaczenie jakby występował w powiązaniu z *genetivem*, a więc znaczenie narzędne. Dla takiego stwierdzenia brak jednak mocniejszego uzasadnienia.

[147] Zob. R. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 660.

[148] Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 111.

[149] Por. F. Gryglewicz, *Słowo Boże i jego słuchanie*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992^2, s. 208.

[150] Zob. H. Witczyk, *Winny krzew i latorośle (J 15,1 – 16,3)*, s. 211.

[151] Por. tamże, s. 215. Oraz por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 111.

[152] Por. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 60.

tutaj dwa rodzaje oczyszczania – poprzez Jezusową śmierć ofiarną[153] oraz poprzez Jezusowe słowo. Te dwie idee nie są sprzeczne, a nawet wskazują na siłę słowa Bożego, w którym jest zawarta moc Jezusowej śmierci, Jezusowego zbawienia. Słowo w Czwartej Ewangelii jest dynamiczne, ma moc sądzenia (por. J 12,48), daje życie wieczne (por. J 5,24; 8,51), uświęca (por. J 17,17).

Odbywa się to na poziomie życia osobistego, ale również na poziomie życia wspólnotowego[154]. Według Du Randa[155] wspólnota Janowa doznawała jedności z Jezusem w czasie kryzysu, a nawet dzięki kryzysowi związanemu z konfliktem z Synagogą (por. J 15,18 – 16,4a). Takie doświadczenie zawdzięczali swojej wierności słowu Bożemu. To ich nie tylko napełniało mocą, ale również oczyszczało.

Choć autorzy mówią, iż wiersz 3 został wprowadzony przez redaktora do pierwotnego obrazu o krzewie winnym[156], to ten właśnie fragment tekstu wprowadza do następnych wierszy. Oczyszczenie ucznia prowadzi go do jeszcze mocniejszego związku z Jezusem, do „trwania" w nim, co stanowi wyzwanie wyrażone w następnym wierszu[157].

Wiersz 4: W wierszu tym dochodzi do zmiany trybu – z oznajmiającego na rozkazujący. W tym momencie Mowa stawia ucznia Jezusa jeszcze wyraźniej przed koniecznością podjęcia wyboru egzystencjalnego. Posługując się formą imperatywną Jezus nie uznaje tej więzi, która obecnie istnieje, za doskonałą. Przeciwnie, wzywa uczniów do wiernego otwarcia się na Niego i włączenia go w ich egzystencję[158].

Czasownik μένω występuje w tym wierszu w formie imperatywu czasu aoryst drugiej osoby liczby mnogiej i jest czasownikiem, na który położony został szczególny nacisk[159]. Dowodzi tego fakt, iż 10 razy znajduje

---

[153] Autorzy wskazują, iż obmycie nóg ilustruje również oczyszczanie w chrzcie, por. R. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 677. Por. również, R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 111. Rudolf Bultmann (*Das Evangelium nach Johannes*, s. 410) natomiast poprzez wiersz J 15,3 interpretuje obmycie nóg jako symbol oczyszczającej mocy słowa. Stwierdza, iż J 15,3 wskazuje no to, że chrześcijanie są oczyszczani tylko poprzez słowo. Odzwierciedla tym samym raczej protestantską teologię, niż teologię Czwartej Ewangelii.

[154] Por. R. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 677. Oraz por. T.L. Brodie, *The Gospel According to John*, s. 481.

[155] Zob. J.A. du Rand, *Johannese perspektiewe*, Pretoria 1990, s. 52; cyt. za: J.C. de Smidt, *A Perspective on John 15,1-8*, s. 262.

[156] Por. np.: R. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 677. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 111.

[157] Por. R. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 677. Por. T.L. Brodie, *The Gospel According to John*, s. 481.

[158] Zob. H. Witczyk, *Winny krzew i latorośle (J 15,1-16,3)*, s. 208.

[159] Warto również zauważyć, iż w Czwartej Ewangelii czasownik ten użyty jest 39 razy, natomiast u synoptyków tylko 12 razy.

się w różnych w swoich odmianach w perykopie J 15,1-11 (w. 4 [3x]; w. 5; w. 6.; w. 7 [2x]; w. 9.; w. 10 [2x]). Jest to czasownik odrzeczownikowy[160]. Utworzony został z rzeczownika μονή, który oznacza miejsce przebywania człowieka, mieszkanie w jego różnych rodzajach. Podstawowym znaczeniem czasownika μένω jest więc „mieszkać", przebywać, lub dalej – pozostawać (w pewnym miejscu), zatrzymywać się (gdzieś), czekać na kogoś. Czasownik ten opisuje również zajęcie postawy i to trwałej, niezmiennej. W Czwartej Ewangelii czasownik μένω często odnosi się do przebywania uczniów z Jezusem (por. J 1,38-39; 2,12; 4,40; 6,56; 11,54; 14,25; 15,4-7)[161].

W całej Mowie o krzewie winnym zwrot μένω ἐν posiada głębokie, teologiczne znaczenie. Warto zauważyć, iż czasownik μένω występuje w powiązaniu z przyimkiem ἐν w odniesieniu do osoby[162]. Czasownik ten z takim przyimkiem odnosi się raczej do przebywania *w* jakimś pomieszczeniu. Wiązanie tego wyrażenia z osobą wydaje się niezwykłe, ale trzeba pamiętać, że mówimy o pismach Janowych. W Czwartej Ewangelii oraz w Pierwszym liście św. Jana Apostoła znajdujemy kilka takich tekstów, które mówią o przebywaniu uczniów *w* Jezusie: J 6,56; 15,4-7; 1 J 2,6.27n; 3,6.24. Nie chodzi więc tylko o łączność zewnętrzną, ale o jedność immanentną[163].

Ta wewnętrzna relacja na podstawie alegorii o jedności krzewu winnego z latoroślami pokazuje Jezusa jako źródło życia dla uczniów. Jak już zostało zaznaczone, podstawowym znaczeniem czasownika μένω jest „mieszkać". Od tego należy też rozwijać całe rozumienie immanentnego trwania w Jezusie. Osoba Jezusa, w której uczeń trwa, powinna stać się dla niego „mieszkaniem". Jezus powinien stać się dla ucznia naturalną przestrzenią istnienia, tak jak dla latorośli jedyną wyłączną przestrzenią istnienia jest krzew winny. Przy pomocy wyrażenia μένω ἐν Jezus opisuje istniejącą między Nim i Jego uczniami więź nieustannego przenikania się i najbardziej wewnętrznego zjednoczenia.

Wezwanie, które Jezus kieruje do uczniów, w drugiej swej części stwarza egzegetom trudności. Wyrażenie κἀγῶ ἐν ὑμῖν najwidoczniej jest elipsą.

---

[160] Obszerne studium na temat czasownika μένω w Czwartej Ewangelii opublikował J. Heise, *Bleiben. „Menein" in den Johanneischen Schriften*, Tübingen 1967, s. 44-93.

[161] Należy doprecyzować, iż chodzi w tych tekstach nie tylko o przebywanie „z" Jezusem, ale również o przebywanie „w" Jezusie, Wyrażeniem μένω ἐν będziemy się jeszcze w tym paragrafie zajmować.

[162] Maximilian Zerwick (*Biblical Greek illustrated by examples. English Edition adapted from the Fourth Latin Edition*, edit. Joseph Smith, Rome 1963, s. 38-39, § 117) określa użycie zaimka ἐν w 15,4 jako „*socjatywne*" – „być z kimś", jednak alegoria o krzewie winnym pokazuje nam iż przyimek ten posiada w tekście jednoznacznie znaczenie „w".

[163] O immanencji szczegółowo pisze R. Borig, tenże, *Der Wahre Weinstock*, s. 199-236.

Brak czasownika powoduje, iż mnożą się możliwości zrozumienia tego drugiego zdania. Możliwe są co najmniej trzy interpretacje[164]:

1) „Trwajcie we mnie jak ja w was trwam".
2) „Trwajcie we mnie i ja w was będę trwał".
3) „Trwajcie we mnie i ja w was trwam".

Pierwsza możliwość wskazuje na uzasadnienie wezwania. Jest nim trwanie Jezusa. Na początku relacji jest więc trwanie Jezusa w uczniach, ono byłoby tym impulsem. Taka interpretacja znajduje poparcie w w. 16, w którym Jezus mówi, iż to On wybrał uczniów, żeby przynosili owoc, i żeby ten owoc w nich trwał. Mamy tutaj bardzo mocną paralelę przynoszenia owocu. Również użycie czasownika μένω łączy te dwa wiersze. Jezus jest zatem tym, który inicjuje związek z uczniami. Jego trwanie, jego łaska tworzą głębokie więzy.

Druga możliwość interpretacji odwołuje się do charakteru obietnicy. Jezusowe trwanie w uczniu jest nagrodą za jego wierność. Trud ucznia otrzymuje w ten sposób perspektywę osiągania pełni więzów z Jezusem. Interpretację taką popierają szczególnie wiersz 7 oraz 10, w których Jezus adresuje do uczniów obietnicę Jego miłości oraz tego, iż Ojciec da im wszystko, gdy będą prosić w imieniu Syna, pod warunkiem, że będą w Nim trwali. Również te wiersze stanowią ścisłą paralelę do omawianego wiersza.

Ostatnia możliwość nie rozpatruje powyższej zależności w ramach warunków przyczynowych, ale rozpatruje ją całościowo. Trwanie Jezusa i trwanie uczniów są częściami całości. Jeden bez drugiego nie mogą istnieć[165]. Wyraża to bardzo głęboką, obustronną relację. Dla autora Czwartej Ewangelii nie jest czymś niezwykłym, iż używa takiego wyrażenia, które zawiera w sobie różne poziomy znaczenia. Prawie identyczny przypadek znajdujemy również w J 6,56[166]. Ewangelista przedstawia w ten sposób więź w jej wszystkich wymiarach. To wyrażenie, które Schnackenburg trafnie nazywa „reziproke Immanenzformel"[167], zawiera w sobie prawdę pierwszeństwa łaski Jezusa i zarazem konie-czność nieustannego trudu ucznia, aby przynieść owoc. Jezus wszczepia ucznia w siebie (ἐν ἐμοί – w. 2), jednak trwałe i niezmienne[168] przebywanie ucznia w Jezusie stanowi warunek przynoszenia owocu.

Przyimki καθώς – οὕτως wskazują na rozwinięcie alegorii. Porównanie zbudowane z dwóch paralelnych zdań warunkowych wyjaśnia konieczność

[164] Por. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, s. 395-396.

[165] Zob. R. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 677.

[166] Por. tamże, s. 661.

[167] R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 112.

[168] Czasownik μένω posiada charakter trwałości i niezmienności. Por. Friedrich Hauck, μένω, ἐμ-, παρα-, περι-, προσμένω, μονη, ὑπομένω, ὑπομονή, TDNT IV, s. 575-576.

trwania w Jezusie[169]. Spójnik ἐάν wprowadza zdanie warunkowe *probabilis. Protasis* w takim rodzaju zdań jest prawdopodobna, ale jednocześnie niepewna, podobnie jak wynikająca z niej *apodosis*[170]. Użyte zdanie warunkowe wyraża tym samym fakt, iż trwanie w Jezusie jest *conditio sine qua non* przynoszenia owocu[171]. Prawdopodobieństwo tego zdania warunkowego nie podważa prawdziwości tego stwierdzenia, a raczej stawia ucznia przed pytaniem, czy naprawdę trwa w Jezusie. Wyraża też, iż nawet „trwanie" nie jest zupełnie w jego mocy. Złudne jest myślenie, iż człowiek może z pomocą tylko swojej mocy dokonać czegoś, w czym mógłby uwielbić Boga. Warunkiem przynoszenia owocu w chrześcijańskiej służbie i prawdziwym chrześcijańskim życiu jest żywy kontakt z Jezusem[172].

Wiersz 5. Pierwsza część wiersza, paralelna do pierwszego wiersza, zawiera formułę ἐγώ εἰμι. Mimo że i w tym wierszu Jezus przedstawia się jako krzew winny, nie jest to tylko zwykłe powtórzenie. W pierwszym wierszu krzew winny przedstawiony jest w związku z Ojcem, w drugim w relacji do uczniów – latorośli[173]. Cała alegoria, jak wynika to również ze struktury, jest zbudowana wokół tych relacji. W wierszu pierwszym akcent położony był bardziej na teologii samego krzewu winnego, w tym wierszu nacisk zaś spoczywa na uczniu, który jest przedstawiony w organicznym związku z Jezusem. Jest to widoczne głównie w drugiej części wiersza 5.

Wiersz ten jednak nie przynosi całkiem nowej treści. Rozwija raczej, paralelnie do w. 4b i w połączeniu z w. 6, treść znaną oraz uzasadnia wezwanie do trwania w Jezusie[174]. Takie hiperboliczne wyrażenia podkreślają, iż latorośl w sposób naturalny należy do krzewu winnego i tylko w związku z nim może istnieć.

Jak to widać ze struktury tekstu w. 5b jest paralelny do w. 4b. W miejscu imperatywu μείνατε stoi imiesłów μένων poprzedzony rodzajnikiem. Jest to zamiana imperatywu adresowanego do uczniów na epitet, który przedstawia główną cechę ucznia Jezusowego. Ten imiesłów może oznaczać tytuł ucznia. Schnackenburg określa ten imiesłów jako warunkowy[175], ponieważ poprzez użycie zaimka wskazującego οὗτὸ trwanie jest w tym zdaniu pokazane jako warunek dla przynoszenia owocu.

[169] Por. F. Gryglewicz, *Winny krzew*, s. 107.

[170] Zob. M. Zerwick, *Biblical Greek illustrated by examples*, s. 109, § 320.

[171] Por. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 60.

[172] Por. J.C. de Smidt, *A Perspective on John 15,1-8*, s. 263.

[173] Por. U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 241.

[174] Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 112.

[175] Zob. tamże, s. 113.

Rainer Borig[176] zwraca uwagę na fakt, iż jest czymś nienaturalnym mówić osobno o krzewie winnym i latoroślach, ponieważ krzew winny jako całość zakłada również istnienie latorośli, które są jego organiczną częścią. Ten obraz jest wykorzystany w tekście aby pokazać, iż przynoszenie owocu jest niemożliwe bez związku z Jezusem. Mocna wypowiedź: „χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν", wskazuje na dwie rzeczywistości. Pierwszą jest zjednoczenie między Jezusem i uczniem, które objawia, iż źródłem całego chrześcijańskiego życia jest Jezus. Iluzją jest chęć przynoszenia owocu bez przynależności do krzewu. Zależność ucznia od Jezusa jest tutaj pokazana jako zależność absolutna. Złudne jest myślenie, iż człowiek tylko własnymi siłami wypełni swoje życie dobrem.

Z drugiej strony wskazanie na czynność uczniów pokazuje, iż trwanie w Jezusie nie jest czymś statycznym, ale jest aktywne. Trwanie w Jezusie prowadzi do przynoszenia owocu, i to owocu obfitego (καρπόν πολύν).

Człowiek, który przynosi owoc i wspierany jest łaską Jezusa[177], jest właśnie tą latoroślą, którą charakteryzuje w tekście epitet μένων.

Wiersz 6. W wierszu 5 zaznaczone są dwie możliwości– trwanie w Jezusie – μένειν ἐν ἐμοί, lub sytuacja odwrotna – χωρὶς ἐμοῦ – „nie istnieje sytuacja pośrednia"[178]. Ten antytetyczny model lingwistyczny jest według Schnackenburga typowy dla stylu Janowego[179], Wiersz 6 obrazuje nam, co się staje z uczniem, który nie będzie trwał w Jezusie, wiersz 7 zaś pokazuje pozytywny efekt trwania w Jezusie[180].

Co się staje z latoroślą, która nie przynosi owocu? Los takiej latorośli jest opisany za pomocą 6 czasowników – odcinać (αἴρω)[181], wyrzucać (βάλλω ἔξω), wysychać (ξηραίνω), zbierać (συνάγω), wrzucić do ognia (εἰς τό πῦρ βάλλω) i płonąć (καίω). Omawiając obraz krzewu winnego w Starym Testamencie dotknęliśmy również problemu odrzucenia Izraela z powodu jego niewierności i bałwochwalstwa. Raymond Brown przypuszcza iż obrazy te

[176] Zob. R. Borig, *Der Wahre Weinstock*, s. 48n.

[177] Wiersz ten odegrał bardzo ważną rolę w dyskusji teologicznej na temat łaski. Najpierw go użył św. Augustyn jako argumentu przeciw twierdzeniu Pelagiusza, iż dla osiągnięcia życia wiecznego wystarczająca jest łaska. Później wiersz ten użyty został do obrony ludzkich uczynków dokonanych w łączności z Jezusem. Była to reakcja na protestancki aksjomat „sola gratia". Por. R. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 677. Teologiczna dyskusja przez wiele wieków podążała więc do zrozumienia tego, co Czwarta Ewangelia już w pierwszym wieku chrześcijaństwa wyraziła bardzo głęboko i trafnie w alegorii o krzewie winnym.

[178] A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, s. 173.

[179] Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 113.

[180] Por. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 60.

[181] Czynność odcinania latorośli, które nie przynoszą owocu, jest wspomniana już we wierszu 2, wiersz 6 ją rozwija i bliżej charakteryzuje za pomocą wspomnianych czasowników.

(por. Jr 5,10; Ez 15,4-6; 17,1-24; 19,10-24) mogły wywrzeć wpływ na autora badanego tekstu[182]. W księdze proroka Jeremiasza jest mowa o karze dokonanej na winnicy – Judzie i Izraelu – z powodu niewierności. Zniszczone są tarasy winnicy, usunięte jej odrośla (zob. Jr 5,10). Według tekstu LXX Ez 15,4 do ognia są wrzucane latorośle, które corocznie odcina się od krzewu winnego (τὴν κατ᾽ ἐνιαυτὸν κάθαρσιν[183]), bo nie będa już przynosić owocu (por. również w. 5).

Również w Nowym Testamencie znajdujemy liczne paralele. W paraboli o chwaście (Mt 13,24-30) zawarta jest instrukcja do postępowania z chwastem: „Zbierzcie (συλλέγω – synonim czasownika συνάγω) najpierw chwast i powiążcie go w snopki na spalenie (πρὸς τὸ κατακαῦσαι)..." (zob. Mt 13,30). Wyrażenie „wysychać" (ξηραίνω) pojawia się w paraboli o siewcy (Mk 4,1-9), gdzie opisany jest los ziarna, które wpadło między kamienie, wzeszło, ale pojawiające się słońce wysuszyło je. W Ewangelii według św. Mateusza (Mt 3,10) znajdujemy również sąd nad drzewem, które nie przynosi owocu: „Każde więc drzewo, które nie wydaje dobrego owocu (καρπὸν καλόν), będzie wycięte i w ogień wrzucone (εἰς πῦρ βάλλεται)".

Przytoczone paralele pokazują nam, iż za pomocą czasowników, którymi określano los latorośli nie trwającej w Jezusie, w tradycji judaistycznej i chrześcijańskiej opisywano sąd nad niewiernym narodem lub człowiekiem, który nie przyjął objawienia.

Pierwsze czasowniki opisujące co się dzieje z latoroślami, które nie trwają w Jezusie (βάλλω ἔξω; ξηραίνω) występują w czasie *aoryst* w stronie biernej. *Passivum* tych czasowników moglibyśmy tłumaczyć jako *passivum teologicum*. Czasowniki w stronie biernej w Nowym Testamencie często zastępują imię Boga[184]. W ten sposób czasowniki wskazywałyby na czynność Boga i łączyłyby się z w. 2, w którym Bóg odcina i oczyszcza latorośle. Same jednak czynności opisywane przez te czasowniki wskazują raczej na zewnętrzną czynność, dokonującą się przez sam fakt nietrwania w Jezusie, wyrażonym w poprzedniku zdania warunkowego. Latorośl, która nie trwa w krzewie winnym, przez sam fakt nietrwania jest samowolnie odrzucana. Czasownik βὰλλω ἔξω jest antonimem w stosunku do μένω ἐν, na co wskazuje również antypozycja przyimków ἔξω – ἐν. Latorośl sama ginie. Przez to, że nie trwa w krzewie, nie starcza jej życiodajnych soków i wysy-

[182] Zob. R. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 678.

[183] Warto zauważyć ten sam rdzeń słowa jak w J 15,2 czasownika καθαίρω.

[184] Por. M. Zerwick, *Biblical Greek illustrated by examples*, s. 76, § 236.

cha (ξηραίνω). *Aoryst* powyższych czasowników podkreśla gnomiczność oraz pewność konsekwencji[185], które latorośl sprowadza na siebie [186].

Użyty w 16,5 czasownik βάλλω w połączeniu z przyimkiem ἔξω posiada znaczenie bardzo zbliżone do formy ἐκβάλλω, która oprócz innych znaczeń ma w tradycji Janowej również zastosowanie do czynności „wyrzucania kogoś ze wspólnoty bądź rodziny". W 9,34n zdaje się mieć podwójne znaczenie: „wykluczenie z Synagogi" i „wyrzucenie z sali przesłuchań". Natomiast w 1 J 2,19 prawdopodobnie oznacza usunięcie ze wspólnoty chrześcijańskiej.

Zatem w wierszu 6 Mowy o krzewie winnym ewangelista zaznaczył prawdopodobnie, jaki los czeka chrześcijanina niewiernego. Tracąc wiarę odcina się od Chrystusa[187]. Tym samym traci życie, które wspólnota chrześcijańska i pojedynczy uczniowie zjednoczeni z Chrystusem nieustannie od Niego otrzymują[188]. Jest to samopotępienie człowieka, który odciął się od Jezusa i teraz nie tylko jest bezowocny, ale wysechł do tego stopnia, że czeka go groźny los bezowocnej latorośli (ὡς τὸ κλῆμα).

Następne trzy czasowniki opisują niezwykle dramatyczne wydarzenie. Narracja jest bardzo dynamiczna, czasowniki następują praktycznie bezpośrednio po sobie, dynamizm wzmocniony jest również zmianą na czas teraźniejszy. *Presens* podkreśla generalną ważność tego[189], co się dokonuje i zarazem doniośle wyraża, iż opisywany sąd dokonuje się w człowieku natychmiast po zarażeniu go złem i odcięciu się od Boga. Wyrażenie εἰς τὸ πῦρ βάλλουσιν καὶ καίεται jest obrazem sądu dobrze znanym w Nowym Testamencie (por. 1 Kor 3,13.15; Apk 8,5.7.8; 9,17; 19,20; 20,10)[190]. Jest to sąd potępienia, sąd eschatologiczny [191], który ma obok wymiaru przyszłościowego aspekt teraźniejszy[192]. Aktualności tego sądu doświadcza każdy człowiek odczuwając destrukcję zła, które nie pozwala mu trwać w związku z Jezusem. *Pluralis* czasowników (συνάγω oraz βάλλω) jest *pluralis theologicum*, łączącym sąd

---

[185] Zob. F. Blass, A. Debrunner, *A Greek Grammar of The New Testament*, s. 171, § 333(1). Na aoryst gnomiczny wskazuje również Francis Moloney (*Glory not Dishonor*, s. 60) mówiąc: „Jesus is not only warning the people at table with him, he speaks more generally about what happens to any persons who does not abide in him. The aorist are best read as gnomic, expressing a truth valid for all times". Maximilian Zerwick (*Biblical Greek illustrated by examples*, s. 84, § 257), definiuje zaś aoryst jako proleptyczny, podkreślając nadchodzący rezultat.

[186] Por. U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 241.

[187] Zob. H. Witczyk, *Winny krzew i latorośle (J 15,1-16,3)*, s. 206.

[188] Por. D.J. Hawkin, *The Johannine World. Reflections on the Theology of the Fourth Gospel and Contemporary Society*, Albany 1996, s. 72.

[189] Por. R. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 661-662.

[190] Por. U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 241.

[191] Por. J.C. de Smidt, *A Perspective on John 15,1-8*, s. 264.

[192] Por. A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 273-276.

z odcinaniem latorośli przez Ojca w w. 2. Jest to więc sąd odwołujący się do autorytetu samego Boga.

Czasownik *συνάγω*, który w Czwartej Ewangelii jest użyty również na oznaczenie gromadzenia wokół Jezusa rozproszonych dzieci Bożych (zob. 11,52) oraz gromadzenia uczniów z Jezusem (zob. 18,2), wyraża, iż latorośle nie trwające w Jezusie stanowią odrębną wspólnotę, odcinając się tym samym od wspólnoty Jezusa[193].

Wiersz 7. Wiersze 7 i 8 koncentrują się na pozytywnym rezultacie wzajemnego trwania Jezusa z uczniami. Przedstawiają owoce, które przynosi uczeń zjednoczony z Chrystusem. Wiersze te postawione zostały w kontraście do poprzednich wierszy, które wyrażają sąd. Jako przeciwieństwo do potępienia spotykamy tutaj obietnice[194].

Wiersz 7 wyraźnie nawiązuje do w. 5b[195]. Jest to zdanie warunkowe, które w poprzedniku przedstawia trwanie. Pierwsza część warunku jest dobrze znana: „jeśli będziecie trwać we mnie...". W ten sposób wiersz ten nawiązuje do tematu trwania zobrazowanego w alegorii o krzewie winnym. Schnackenburg[196] zwraca również uwagę na fakt, że po użyciu niekonkretnej, bardziej ogólnej trzeciej osoby liczby pojedynczej, dzięki której przemówienie ma charakter powszechny, Mowa przechodzi znów do bezpośredniej drugiej osoby liczby mnogiej i Jezus zwraca się wprost do uczniów. W ten sposób autor przywołuje wiersz 4, w którym Jezus przykazuje uczniom, żeby w Nim trwali. W wierszach 4b, 5c oraz 6 autor pokazuje, co się dzieje z latoroślami – uczniami, którzy nie trwają w Jezusie.

Teraz perspektywa odwraca się, Jezus mówi o tym, czego dokonuje w uczniu intymna relacja z Nim. W tym wierszu znów możemy odczuć głębię więzów, jaka była między Jezusem i apostołami w wieczerniku. Jezusowe słowa wypowiedziane w formie dialogowej są skierowane również do czytelnika Czwartej Ewangelii, który w ten sposób może przeżywać tę intymną atmosferę, utwierdzającą jego więzy z Jezusem.

---

[193] Schnackenburg (*Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 114) razem z Bultmannem (*Das Evangelium nach Johanness*, s. 413) dostrzegają w tej przestrodze nie tylko groźbę indywidualnego odcięcia się od Jezusa, ale również wymiar wspólnotowy, a nawet ślady wydalenia ze wspólnoty janowej.

[194] Por. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 60. Raymond Brown (*The Gospel according to John*, vol. 2, s. 679) stwierdza, iż zmienia się atmosfera, kończy się *mashal* z swoim dualizmem, i rozwija się tylko pozytywna strona – trwanie w Jezusie. Dlatego dostrzega on w tekście od wiersza 7 implikację obrazu i od wiersza tego wydziela nową perykopę.

[195] S. Machnij *(Trwanie słowa Bożego w człowieku na podstawie mowy o winnym krzewie (J 15,7 i 5)*, Spelp 18 (1987), s. 133) dostrzega w wierszach 5 i 7 paralelizm synonimiczny. Jest to opinia przesadzona, ponieważ badacz łączy wiersz 7 nawet z „negatywną" częścią w. 5 mówiącą, iż uczniowie bez Jezusa nie mogą niczego dokonać. Wiersz 7 natomiast, jak ustalono, rozwija tylko temat trwania.

[196] Zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 115.

Autor Ewangelii w drugiej części *protasis* bliżej precyzuje i bardziej konkretyzuje trwanie[197]. Przebywanie w Jezusie jest powiązane z jego „słowami" (τὰ ῥήματά μου). Już w wierszu 4 oraz 5 widzieliśmy, iż po postawieniu warunku przebywania ucznia w Jezusie następowało przebywanie Jezusa w uczniu jako pewna motywacja dla tego ostatniego. Teraz jednak w formie warunkowej zdania (forma koniunktiwu czasownika μένω) wobec ucznia postawiony jest warunek trwania Jezusowych słów w nim. Uczeń powinien podjąć wysiłek, żeby słowa Jezusa zamieszkały w nim. Wiersz 7, według struktury tekstu, jest paralelny do wiersza 3 poprzez czynność słowa. W pewnym sensie interpretuje w. 3 pokazując, iż oczyszczająca moc słowa jest czymś trwałym. Również w stosunku do pojęcia słowa w. 7 jest bardziej konkretyzujący. Τὰ ῥήματα wyraża formę *pluralis* ὁ λόγος[198], chociaż nie tylko. Ὁ λόγος oznacza nauczanie Jezusa w całości, objawienie, które Jezus daje uczniom, a nawet samego Jezusa, τὰ ῥήματα jest wyrażeniem bardziej konkretnego nauczania, konkretnych wypowiedzi[199]. Objawienie Jezusa nie jest więc jakąś abstrakcyjną nauką, gnozą, oświeceniem, ale są to konkretne Jezusowe słowa, zapisane na kartach Ewangelii, skierowane do ucznia. Dopiero taka nauka, która stawia przed uczniem konkretne wymagania (por. np. wyrażenie τὰς ἐντολάς μου w w. 10) jest oczyszczająca, kształtująca. Trwanie w Jezusie wymaga więc, aby żyć w zgodzie z Jego objawieniem i w posłuszeństwie jego przykazaniom.

Drugą część wiersza stanowi obietnica, iż uczeń zostanie wysłuchany we wszystkich swoich prośbach. W Czwartej Ewangelii jest kilka zapewnień Jezusa, że On lub Ojciec wysłucha prośby człowieka (zob. np. J 14,13-14; 15,16). Tym, co zaskakuje w sformułowaniu obietnicy jest bezwarunkowość, nawet pewna „natarczywość". Pokazuje nam to budowa zdania warunkowego. Po *protasis* nie następuje bezpośrednio *apodosis*, ale następuje rozwinięcie imperatywem αἰτήσασθε, i to bardzo mocnym imperatywem czasu *aoristi*. Czytelnik musi zdać sobie sprawę, iż samo trwanie nie wystarczy, nie jest to relacja statyczna, ale dynamiczna, której istotnym elementem jest komunikacja, wyrażenie swoich pragnień, swoich zmartwień. Z intymnej relacji pomiędzy Jezusem i uczniem rodzi się modlitwa, która będzie wysłuchana.

To głębokie trwanie daje pewność odpowiedzi, reakcji na prośby. Ten, w którym trwa Jezus poprzez swoje słowo, ma Go prosić o „cokolwiek" (ὃ ἐὰν θέλητε). Nie ma obawy, że prosić on będzie o rzeczy niewłaściwe – wyjaśnia R. Borig[200]. Pragnienia człowieka, w których działa Jezusowe słowo, wypływają z istoty wzajemnej relacji między nim a Jezusem. Trwanie w Jezusie

[197] Por. R. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 679.

[198] Por. J.C. de Smidt, *A Perspective on John 15,1-8*, s. 265.

[199] Por. tamże, s. 265. Por. również: Gryglewicz, *Słowo Boże i jego słuchanie*, s. 210-212.

[200] Zob. R. Borig, *Der Wahre Weinstock*, s. 48n.

nakierowuje ucznia na wolę Jego i Jego Ojca, który zawsze wysłuchiwał szczerej modlitwy swojego Syna (por. J 14,13). Pewność wysłuchania modlitwy ucznia wypływa również z faktu najpełniejszej wspólnoty z Jezusem[201].

Modlitwa ta nie jest wypowiedziana w jakiejś próżni egzystencjalnej. Przeciwnie, uczniowie Jezusa modlą się w sytuacji, gdy świat ich nienawidzi. Ich modlitwa odzwierciedla tę sytuację[202].

Wiersz 8. Wiersz zamyka alegorię o krzewie winnym z zarysowaniem relacji już nie tylko uczniów z Jezusem, a również uczniów z Ojcem. Według strukturalnych badań nad alegorią o krzewie winnym, alegoria ta w wierszu 8 osiąga swój szczyt, swoje apogeum. W tym wierszu znajdujemy zatem „leitmotiv" perykopy. Pierwszym elementem całej myśli 8 wiersza jest otoczenie chwałą Boga Ojca (δοξάζω). Z motywem chwały Ojca, otoczenia Go chwałą, spotkaliśmy się już przy omawianiu wierszy 13,31-32 oraz 14,13. W obu tych wierszach, jak również w całej Czwartej Ewangelii, chwałę Boga objawia Jezus (por. J 12,31-32; 14,13)[203]. Najpełniej objawia Ojca w godzinie męki, w największej Jego Teofanii (por. J 12,23; 12,27-28; 13,31; 17,1)[204]. Przez cały okres publicznej działalności Jezusa uczniowie są uczestnikami Jezusowej chwały. W wieczerniku pokazana jest inna perspektywa. Nadszedł czas, kiedy Syn przechodzi do Ojca (por. J 13,1), a oni będą kontynuować Jego dzieło, objawianie chwały Ojca[205], urzeczywistnianie Jego potęgi, Jego obecności. Ojciec otoczony jest chwałą (ἐδοξάσθη[206]) w przynoszeniu owocu i stawaniu się uczniem Jego Syna[207]. Fakt bycia uczniem Jezusa i zwią-

---

[201] Por. S. Machnij, *Trwanie słowa Bożego w człowieku*, s. 134.

[202] Por. H. Witczyk, *Winny krzew i latorośle (J 15,1 – 16,3)*, s. 214.

[203] Jezus objawia chwałę Ojca, tzn. Jego obecność, a także swoją chwałę, rozumianą jako obecność Boga w swojej osobie, poprzez znaki. Znamienny jest np. opis znaku w Kanie Galilejskiej, który kończy się słowami: „Objawił swoją chwałę i uwierzyli w Niego Jego uczniowie" (J 2,11). Doniosłe są również słowa wypowiedziane do Marty, po tym jak Jezus wskrzesił Łazarza: „Czyż nie powiedziałem ci, że jeśli uwierzysz, ujrzysz chwałę Bożą?" Por. J. Drozd, *Chwała Chrystusa*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992[2], s. 175-178.

[204] Por. D. Mollat, *Chwała*, s. 138.

[205] Por. J. Drozd, *Chwała Chrystusa*, s. 181. Por. również: R. Schnackenburg, *Das Johannes-evangelium*, Bd. 3, s. 115-116. Oraz: U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 241.

[206] *Aoryst* może być *proleptyczny* (zob. M. Zerwick, *Biblical Greek illustrated by examples*, s. 84, § 257) lub *gnomiczny* (zob. R. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 662). Wydaje nam się, iż *gnomiczność aorystu* jest tutaj mocniejsza również ze względu na czas teraźniejszy następnego czasownika φέρω.

[207] Ἐν τούτῳ wskazuje w większym stopniu na następne wypowiedzi w w. 8, niż na poprzednie wiersze. Partykuła ἵνα, która wprowadza drugi stych w. 8, jest *epexegeticus* w stosunku do wskazującego ἐν τούτω. Zob. M. Zerwick, *Biblical Greek illustrated by examples*, s. 139-140, § 410.

zany z nim proces przynoszenia obfitego owocu ma swoje ukoronowanie w „uwielbieniu” Ojca[208].

Poprzez wzmiankę o ostatecznym celu wracamy do samego początku, do Boga, który dał życie i opiekował się krzewem winnym. On ma być początkiem i celem każdej naszej czynności. Tylko w ten sposób możemy stać się uczniami Jezusa (γένησθε ἐμοὶ[209] μαθηταί). Bultmann mówi o tym, że wszystko, co zostało powiedziane do teraz zmierzało do obrazu ucznia[210]. Choć w sposób formalny termin ὁ μαθητής pojawia się tylko jeden raz w ramach perykopy o winnym krzewie, to jednakże treść pojęciowa, jaką ten wyraz zawiera, odgrywa ważną rolę w J 15,1-11. Wystarczy wskazać na identyczność terminu ὁ μαθητής z terminem τὸ κλῆμα[211]. Wszystkie pozytywne elementy, które znajdują się w alegorii i które są jeszcze bardziej podkreślone antytezami, stanowią warunek, żeby stać się prawdziwym uczniem Jezusa – trwać w Jezusie z konsekwentnym przynoszeniem owocu i z jasną perspektywą uwielbienia Ojca.

Wiersz 9. Ks. Lech Stachowiak stwierdza, iż wierszem tym zaczyna się komentarz teologiczny do alegorii o krzewie winnym[212]. Czytelnik otrzymuje bliższe dookreślenie przebywania w Jezusie, otrzymuje odpowiedź na pytanie, w jaki sposób przynosić owoc[213]. W tekście znajdujemy ponadto dobrzmiewanie tematu trwania, z drugiej zaś strony wprowadzony jest zupełnie nowy temat, temat miłości.

Rainer Borig[214] dostrzega w budowie wierszy 9 i 10 całość koncentryczną, w centrum której stoi nakaz skierowany do uczniów – μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ. Dobrze znany temat trwania otrzymuje nową perspektywę. Uczeń już był wezwany do trwania w Jezusie (zob. w. 4a), Jezus obiecał swoje trwanie w uczniu (zob. w. 4b), do uczniów adresował apel, żeby Jego słowo trwało w nich (w. 7). Teraz uczniowie są wezwani, żeby trwali w miłości. Jest to miłość Jezusowa, niepowtarzalna, na co wskazuje postpozycja zaimka dzierżawczego poprzedzonego rodzajnikiem.

Wiersz 9 posiada wewnętrzną gradację. Zaczyna się wskazaniem na miłość Ojca do Jezusa, następnie na miłość Jezusa do uczniów i kończy we-

---

208 Por. H. Witczyk, *Winny krzew i latorośle (J 15,1 – 16,3)*, s. 216.

209 Celownik zaimka dzierżawczego ἐμοὶ jest *dativus comodi* (zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 116) oznaczający nie tylko, iż człowiek staje się uczniem „dla” Jezusa, ale w połączeniu z czasownikiem γίνομαι, podkreśla również proces stawania się uczniem.

210 Zob. R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johanness*, s. 414.

211 Por. S. Pisarek, *Uczeń i jego radość w perykopie o winnym krzewie J 15,1-11*, Coll-Theol 68 (1998), z. 4, s. 21.

212 Zob. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 326.

213 Por. R. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 662.

214 Zob. R. Borig, *Der Wahre Weinstock*, s. 61.

zwaniem do trwania w miłości Jezusowej. Wiersz rozpoczyna się partykułą καθώς, która zazwyczaj wprowadza porównanie, w tym miejscu występuje jednak jako partykuła uzasadniająca[215]. Zatem miłość, którą Ojciec umiłował Jezusa (ἠγάπησεν) jest źródłem Jezusowej miłości do uczniów.

W omawianym tekście mowa jest najpierw o tym, iż Ojciec umiłował (ἠγάπησεν) Jezusa. Aoryst czasownika ἀγαπάω wyraża miłość, którą Bóg Ojciec umiłował Syna jeszcze przed założeniem świata, w preegzystencji (zob. J 17,24). Używając aorystu ἠγάπησέν na określenie czynności Ojca ewangelista prawdopodobnie sugeruje, że miłość Ojca, która sama w sobie nie zna przeszłości, teraźniejszości i przyszłości – jest wcześniejsza i większa niż samo istnienie wierzących[216]. Miłość między Ojcem i Synem jest w Czwartej Ewangelii pokazana jako istota ich relacji (por. J 14,21nn; 17,26), wypływająca z głębokich więzów Ojca i Syna.

Czasownik ἀγαπάω od 1-3 wieku n.e. oznaczał miłość realizowaną w konkretnym czynie. Takie właśnie znaczenie ma również w omawianym tekście, kiedy Jezus mówi, że umiłował (ἠγάπησα) swoich uczniów. Forma aorystu tego czasownika wskazuje na konkretny czyn[217]. W nawiązaniu do wiersza 13 widać wyraźnie, iż Jezus, kiedy mówi o swojej miłości do uczniów, wskazuje przede wszystkim na swoją śmierć na krzyżu, na ofiarę, którą złożył na zbawienie świata (por. J 3,16)[218].

Badając teksty mówiące o miłości zauważamy, iż wszędzie, gdzie jest mowa o miłości i jest użyty czasownik ἀγαπάω. w tle znajduje się ofiara Jezusa. Doniośle jest to wyrażone w J 10,17: „Dlatego miłuje (ἀγαπᾷ) Mnie Ojciec, bo Ja życie moje oddaję, aby je potem znów odzyskać". Bóg Ojciec miłuje swojego Syna, ponieważ ten jest wierny miłości Ojca. Miłość ta jest tak wielka, iż Ojciec wydaje Swojego Syna jako ofiarę na zbawienie świata (zob. J 3,16). Uczeń jako latorośl powinien trwać w Jezusie. To całkowite zamieszkanie w Jezusie znaczy również zanurzenie się w Jego ofierze. Mówiąc o „wytrwaniu w miłości" Jezus nie ma na myśli ani postawy sentymentalizmu, ani przeżyć mistycznych. Chodzi mu o to, aby wola uczniów była zakorzeniona w Jego woli. Wyjaśnia to w następnym wierszu.

---

[215] Taką funkcję można przyjąć szczególnie wtedy, kiedy rozpoczyna zdanie. Por. F. Blass, A. Debrunner, *A Greek Grammar of The New Testament*, s. 236, § 453(2). W ten sam sposób pojmuje tę partykułę również Fernando Segovia (tenże, *The Theology and Provenance of John*, s. 122) stwierdzając: „When καθώς introduces a sentence, it may have something of the meaning „because", i. e., it may also provide the reason for the statement that follows. In this case, that statement is introduced by καί, not οὕτως, which is a perfectly acceptable use of the correlative".

[216] Por. H. Witczyk, *Winny krzew i latorośle (J 15,1 – 16,3)*, s. 220-221.

[217] Zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 116-117.

[218] Zob H. Witczyk, *Winny krzew i latorośle (J 15,1 – 16,3)*, s. 221. „W przypadku miłości Syna aoryst [...] przywołuje jedyne w swoim rodzaju wydarzenie historii, jakim była męka i śmierć Chrystusa na krzyżu".

Wiersz 10. Myśl trwania w miłości rozwija się dalej i konkretyzuje w wierszu 10. Zdanie warunkowe obrazuje, w jaki sposób uczeń może trwać w miłości Jezusa. Trwanie to jest w Czwartej Ewangelii często powiązane z miłością (por. również J 14,15.21.23). Poprzez korelatywne użycie καθώς Jezus wskazuje na przestrzeganie przykazań Swojego Ojca. Czasownik τετήρεκα w czasie *perfectum* wskazuje na całkowite ich wypełnienie[219]. Dla Chrystusa ἐντολή jest wolą Ojca, którą on realizuje:

„Dlatego miłuje Mnie Ojciec, bo Ja życie moje oddaję, aby je potem znów odzyskać. Nikt Mi go nie zabiera, lecz Ja od siebie je oddaję. Mam moc je oddać i mam moc je znów odzyskać. Taki nakaz otrzymałem od mojego Ojca" (J 10,17-18).

Wypełnienie przykazań Ojca oznacza dla Jezusa przebywanie w miłości swojego Ojca. Odwieczne przebywanie Jezusa w miłości Ojca (por. czas teraźniejszy czasownika μένω) wyraziło się w realizowaniu woli Ojca: „Ja miłuję Ojca, i jak przykazał mi Ojciec, tak czynię" (J 14,31). Takie przestrzeganie przykazań Ojca stało się prototypem dla uczniów (por. καθώς). Posłuszeństwo uczniów możliwe jest dzięki ich miłości do Jezusa i do Ojca będącej odpowiedzią na miłość Jezusa i Ojca.

Jezus mówi o przykazaniach w liczbie mnogiej (τὰς ἐντολάς). Badacze zwracają jednak uwagę na częstą zmianę z liczby mnogiej na liczbę pojedynczą tego rzeczownika (por. również 1 J 2,3-11)[220]. W naszym tekście znajduje się najpierw wezwanie, żeby przestrzegać Jezusowych przykazań, po tym jednak w w. 12 Jezus mówi tylko o jednym przykazaniu (ἡ ἐντολή), przykazaniu miłości braterskiej. Słowo ἡ ἐντολή ma jednak w Czwartej Ewangelii o wiele szersze znaczenie. W tekstach Janowych (zob. J 14,23; 1 J 2,5) znajdujemy rzeczownik ὁ λόγος, występujący w tych samych semantycznych relacjach jak rzeczownik ἡ ἐντολή. Jest powiązany z czasownikiem τηρέω oraz z czasownikiem ἀγαπάω lub rzeczownikiem ἀγάπη. Co więcej, występuje w kontekście Jezusowych wezwań do przestrzegania przykazań. Z takiego zestawienia zespołów semantycznych występujących razem widać wyraźnie, iż ἡ ἐντολή i ὁ λόγος są w relacji synonimicznej. Jezus mówiąc o przestrzeganiu Jego przykazań nie myśli tylko o jednym przykazaniu z w. 12, ale o całej swojej nauce[221], którą On przyjął od swojego Ojca jako Jego wolę, jako Jego przykazanie: „Ojciec, który mnie posłał, On mi nakazał (ἐντολήν δέδωκεν), co mam powiedzieć i oznajmić" (J 12,49).

---

[219] Por. F. Blass, A. Debrunner, *A Greek Grammar of The New Testament*, s. 175-176, § 340.

[220] Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 117. Por. również: F. Porsch, *Evangelium sv. Jana*, s. 115.

[221] Takie jest właśnie znaczenie rzeczownika ὁ λόγος w Czwartej Ewangelii. Por. F. Gryglewicz, *Słowo Boże i jego słuchanie*, s. 207-210.

Wiersz 9 razem z wierszem 10 ukazują nam dynamikę relacji Jezusa z Ojcem, która jest wzorem dla relacji Jezus – uczeń. Orędzie tych dwóch wierszy interpretuje w sposób doniosły alegorię o krzewie winnym i latoroślach. W centrum tych dwóch wierszy, które zbudowane są koncentrycznie, jest wezwanie do miłości Jezusa. Miłość ta znajduje swoje źródło w miłości Ojca. Taką samą miłością umiłował Jezus uczniów. Wiersze 9 i 10 pokazują nam dynamikę miłości, relacji jaka cechuje, czy powinna cechować ucznia Jezusowego.

Osoba kochająca chce przebywać z drugą osobą, chce „żyć jej życiem", jej wartościami, chce przebywać w przestrzeni osoby, którą kocha, co jest wyrażane czasownikiem μένω. Słucha słów kochanej osoby, przypomina je sobie, i bierze za swoje. Słowo kochanej osoby ją kształtuje. W ten sposób przestrzeganie przykazań Jezusa, przestrzeganie Jego nauki, jest czymś naturalnym, co wypływa ze związku, który jest ilustrowany w alegorii[222].

Dla ucznia, który doświadcza miłości Jezusa i trwa w niej, tym co najważniejsze, a nawet centrum jego przeżywania relacji z Jezusem jako osobą kochaną, jest trwanie w tym największym wyrażeniu miłości, jakim jest ofiara Jezusa. Miłość stanowi rdzeń – istotę egzystencji tak Jezusa, jak i uczniów. Miłość, którą uczniowie otrzymują od Jezusa i Ojca, w sposób stały przenika ich i sprawia, że ich istnienie różni się diametralnie od istnienia wszystkich innych ludzi.[223]

Wiersz 11. Wyrażeniem typowym dla stylu św. Jana ταῦτα λελάληκα ὑμῖν (por. 5,43; 14,25;16.4.33; 17,3; 1 J 2,1.26; 5,13)[224] rozpoczyna się nowy wiersz i zarazem kończy perykopa o krzewie winnym i latoroślach. Temat tego wiersza – „radość" – nie ma paraleli w całej perykopie. Wyrażenie ταῦτα λελάληκα jednak ściśle wiąże ten wiersz z perykopą. Zaimek wskazujący ταῦτα odnosi się do poprzedniego tekstu, ale nie tylko do wiersza 10, który go bezpośrednio wyprzedza, ale do całej perykopy.

Partykuła ἵνα wprowadza zdanie celowe. Zdanie podrzędne, które jest rozbudowane do dwóch zdań współrzędnych połączonych za pomocą spójnika καί, przedstawia nam cel czynności określonej czasownikiem λαλέω. Czasownik λαλέω w Czwartej Ewangelii odnosi się do dawania świadectwa oraz do głoszenia słowa Bożego[225]. Użycie tego czasownika wskazuje więc

[222] Por. R. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 681.

[223] „Indem die Jünger als seine von ihm erwählten Freunde gemäss seinem Vorbild nicht für sich selbst, sondern füreinander existieren (vgl. V. 13-16), bleibt ihre Existenz bestimmt von dem, was sie ermüglicht hat. Die Liebe las der ihnen von Jesusu gewährte Raum bestimmt bleibend ihre konkrete Zeit". J. Heise, *Bleiben. „Menein" in den Johanneischen Schriften*, s. 91.

[224] Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 104.

[225] Por. F. Gryglewicz, *Słowo Boże i jego słuchanie*, s. 214-218.

na głębokie znaczenie słów Jezusa, do których On teraz odsyła, wskazując na ich cel.

Jako cel wypowiedzi przedstawiona jest radość (χαρά) uczniów. Orzeczenia ᾗ i πληρωθῇ, oba w trybie przypuszczającym, ze względu na partykułę ἵνα, zaczynającą zdanie celowe, wyrażają myśl, iż ta radość, która już została przez Jezusa zainicjowana, musi jednak jeszcze na swoje pełne zrealizowanie poczekać[226]. Pojęcie radości nie występuje w perykopie o winnym krzewie tak często, jak podstawowe dla niej pojęcie immanencji oraz przynoszenia owocu, bo występuje w niej tylko dwa razy w wierszu 11. Niemniej jednak w terminie χαρά kryje się głęboka treść teologiczna[227], co wynika z nacisku, jaki jest położony na to pojęcie[228].

Termin ten należy rozpatrywać w miejscach paralelnych, w których występuje analogiczne pojęcie radości. W Czwartej Ewangelii są to teksty 3,29; 4,36; 8,56; 11,15; 14,28; 16,20-24; 17,13; 20,20.

W J 3,29 św. Jan Chrzciciel mówi o swojej radości z głosu Oblubieńca – Chrystusa. Radość Oblubieńca jest zarazem radością Jego przyjaciela, Jana. Podstawą tej wspólnej radości jest miłość, którą przeżywa Oblubieniec. Symbol zaślubin i małżeństwa ma w Biblii długą tradycję; o zaślubinach, jako symbolu przymierza, mówią często prorocy (Oz 1-2; Jr 2,2; Iz 61,10). Jan Chrzciciel mówi więc o radości z zaślubin Nowego Przymierza[229]. Oprócz pojęcia radości, która osiągnęła pełnię (ἡ χαρά ἡ ἐμὴ πεπλήρωται), oba teksty łączy ze sobą pojęcie więzi jako podstawowego elementu dla wspólnej radości. Jan Chrzciciel poprzez więź przyjaźni może uczestniczyć w radości Nowego Przymierza. Tak samo uczeń, który jest zjednoczony z Jezusem, może przeżywać radość, która wypływa z przebywania w krzewie winnym[230], który wypełnia wszystkie obietnice odnoszące się do winnicy Starego Testamentu.

Nadejście czasów eschatologicznych, czasów Nowego Przymierza, które dla ucznia Jezusowego ma być powodem radości, możemy zauważyć również w pozostałych tekstach. Doniośle jest to wyrażone w J 8,56, gdzie Jezus mówi: „Abraham, ojciec wasz, rozradował się z tego, że ujrzał mój dzień – ujrzał go i ucieszył się (ἐχάρη)".

Radość ma swoje źródło w Jezusie, w jego radości (ἡ χαρὰ ἡ ἐμή[231], która staje się radością uczniów, a zatem radością wewnętrzną, która w nich

[226] Por. S. Pisarek, *Uczeń i jego radość w perykopie o winnym krzewie J 15,1-11*, s. 28.

[227] Zob. tamże, s. 28.

[228] Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 104.

[229] Por. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 170. Por. J. Gnilka, *Johannesevangelium*, s. 31.

[230] Por. R. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 681.

[231] „Goia di Gesù e goia dei discepoli: la prima è fondamento e causa dell'altra". G. Ferraro, *La gioia di Cristo nel quarto vangelo*, Brescia 1988, s. 190.

zamieszka, na co wskazuje dopełnienie ἐν ὑμῖν. Uczeń Jezusa powinien więc przeżywać radość, która wypływa z jedności z Chrystusem. Jest to radość, jaką uczeń przeżywa w obecności zmartwychwstałego Chrystusa (por. J 20,20)[232]. Wypływa ona z jego świadomości, iż bierze udział w Nowym Przymierzu, iż może słuchać Słowa Bożego. Ono zostało do niego wypowiedziane (λελάληκα), żeby go napełniało entuzjazmem.

Idea dynamicznego procesu napełniania radością wyrażona jest czasownikiem πληρόω[233]. Fernando Segovia mówi, iż wyrażenie to wskazuje nie na zwiększającą się intensywność radości, a raczej na jej stawanie się taką, jaka powinna być, jaką jest radość Chrystusa[234]. Ideę tę odsłania paralelizm, który wykazaliśmy przy badaniu struktury tekstu.

Bultmann słusznie zwraca uwagę na eschatologiczny aspekt radości u św. Jana[235]. Radość ta już została zapoczątkowana na ziemi i będzie trwać, aż osiągnie pełnię dzięki ostatecznemu i całkowitemu połączeniu się ucznia z Chrystusem[236].

4.2. Miłość ucznia jako znak wybrania przez Chrystusa (J 15,12-17)

Wiersz 12: Wierszem 12 zaczyna się nowa perykopa, której obramowanie o charakterze inkluzji stanowią wiersz 12 wraz z w. 17. Inkluzja uwidacznia dwa elementy – przykazanie (w. 12 rzeczownik ἡ ἐντολή; w. 17 czasownik ἐντέλλομαι) oraz miłość do drugiego (identyczne wyrażenie w w. 12 i 17 ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους). W ten sposób perykopa nawiązuje do poprzedzającego ją tekstu, w którym tematy miłości oraz przestrzegania przykazań są dogłębnie rozwijane, szczególnie w w. 9-10. We wspomnianych wierszach tematy te zostały pokazane bardziej od strony ogólnej, w perykopie 12-17 są pokazane w ich konkretnej realizacji[237].

Tekst zaczyna się wyrażeniem αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμή. Nacisk położony jest na rzeczowniku ἡ ἐντολή na co wskazują również zaimek

[232] Por. U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 242.

[233] Czasownik πληρόω pojawia się 15 razy w Czwartej Ewangelii, z tego 4 razy odnosi się do radości (3,29; 15,11; 16,24; 17,13).

[234] Zob. F. Segovia, *The Farewell of the Word*, s. 153.

[235] Zob. R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 386-387.

[236] „La gioia indica direttamente la salvezza finale. (...) Personalmente Gesù possiede questa gioia perché è nell'amore del Padre da cui viene la salvezza ed è in procinto di andare a lui (...). La sua goia communicata ai discepoli fa sè che il principio della salute che essi già possegono, giunga a perfezione". G. Ferraro, *La gioia di Cristo nel quarto vangelo*, s. 193-194.

[237] Por. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 64.

wskazujący oraz rodzajniki, które obramowują rzeczownik. Użycie rzeczownika ἡ ἐντολή uwydatnia siłę imperatywną wypowiedzi. Podkreślone jest również, iż chodzi o przykazanie Jezusa (ἡ ἐμή)[238]. W słownictwie Czwartej Ewangelii znajdujemy dwa terminy, które określają przykazanie i Prawo. Są to: rzeczownik ὁ νόμος, który jest zawsze używany na oznaczenie Prawa Mojżeszowego[239] oraz rzeczownik ἡ ἐντολή, który ma znaczenie woli Ojca, wypełnianej przez Jezusa[240] lub Jezusowego przykazania, które zostawia On uczniom[241]. Rzeczownik ἡ ἐντολή jest przeciwstawiony ὁ νόμος, co jest w naszym tekście wyrażone również opozycją zaimków ἡ ἐμέ a αὐτῶν. Jak już wykazaliśmy w analizie gatunku literackiego, w mowach pożegnalnych główny bohater zawsze podkreślał przestrzeganie Prawa. Jezus zaś, jako jedyny, daje swoje przykazanie, w rozdziale 13 jest podkreślone nawet, iż chodzi o przykazanie nowe (καινή). Drogą wypełniania woli Ojca przez chrześcijanina jest więc realizacja przykazań Jezusa, zwłaszcza jednego konkretnego przykazania.

Partykuła ἵνα, która w tym miejscu występuje jako *epexegeticus*[242], wyjaśnia, co stanowi treść przykazania. Jest nią wzajemna miłość. Jezus zarazem pokazuje źródło i wzór miłości uczniów. Jest nim tak samo jak w w. 9 miłość Jezusowa. Jezus używa konstrukcji znanej z w. 9. W w. 9 jednak partykuła καθῶς odsyłała do miłości Ojca, która była źródłem dla Syna, teraz zaś ta sama partykuła przedstawia Jezusową miłość jako wzór i podstawę dla miłości uczniów. Fernando Segovia nazywa te zależności „łańcuchem miłości"[243]. Prawdziwą miłość cechuje to, że wywołuje taką samą odpowiedź miłości.

Uczeń jest wezwany do tego, żeby kochał drugich (ἀλλήλους). Drugi człowiek staje się w ten sposób polem działania miłości, do której Jezus wezwał już w perykopie o krzewie winnym (por. w. 9c). Miłość wzajemna przedstawiona jest w Pierwszym liście św. Jana również jako miłość braterska (por. 1 J 2,10; 3,10.14). W teologii Janowej jest akcentowana przede wszystkim miłość wewnątrzwspólnotowa[244]. Mogłoby to prowadzić do zro-

---

[238] Według Abbota (*Johannine Grammar*, London 1906, s. 220) ἡ ἐμέ jest użyte emfatycznie.

[239] Zob. J 1,17.45; 7,19.23.49.51, 8,17; 10,34; 12,34; 18,31; 19,7. Takie określenie znajduje się również w tekście, który jest przedmiotem naszych badań – 15,25.

[240] Zob. J 10,18; 12,49.50; 15,10; 15,10.

[241] Zob. J 13,34; 14,15.21; 15,10.

[242] Partykuła ἵνα z funkcją wyjaśniająca jest charakterystyczna dla stylu janowego, por. F. Blass, A. Debrunner, *A Greek Grammar of The New Testament*, s. 202, § 394. Por. również: M. Zerwick, *Biblical Greek illustrated by examples*, s. 139-140, § 410. Oraz: R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 124.

[243] Por. analizę tych zależności: F. Segovia, *The Farewell of the Word*, s. 148-163.

[244] Por. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, s. 162.

zumienia tego przykazania jako akcentującego miłość hermetyczną. Przykazanie jednak podkreśla inną myśl. Mianowicie, iż miłość nie jest jakimś abstrakcyjnym wewnętrznym przeżywaniem, ale ma dążyć do urzeczywistnienia się, tak jak On sam ukazał najdoskonalszy sposób wyrażenia miłości, na który wskazuje aoryst czasownika ἀγαπάω.

Wiersz 13: Tę miłość interpretuje w. 13, wskazując na jej radykalizm. Wiersz rozpoczyna się przymiotnikiem w komparatywie μείζονα. Zwrotu: „nikt nie ma większej miłości od tej" nie należy jednak rozumieć w znaczeniu porównawczym, ale jako wskazanie na miłość największą[245], która jest opisana w drugiej części zdania wprowadzonym ἵνα *epexegeticus*[246], odnoszącym się do zaimka wskazującego w gen. ταύτης[247].

Egzegeci łączą w. 13 z filozofią grecką mówiąc, iż chodzi o maksymę arystotelowską. Na fakt, iż chodziłoby o gnomę wywodzącą się z filozofii greckiej, wskazują liczne paralele[248], głównie temat przyjaźni[249]. Rzeczywiście istnieje duże podobieństwo charakteru tekstowego między etyczną maksymą koncepcji filozofii greckiej oraz wypowiedzią Jezusa z tego wiersza. Widać jednak wyraźnie, iż autor Czwartej Ewangelii nadał temu powiedzeniu znaczenie teologiczne. Nie chodzi tu zatem o antropologiczno-etyczny charakter tej wypowiedzi, ale o chrystologiczny[250].

Superlatyw miłości jest uzasadniony wyrażeniem „dać życie" (τιθέναι τὴν ψυχήν), typowym dla teologii Janowej (por. J 10,11.15.17.18; 13,37-38; 1 J 3,16), i wyraża całkowitą dobrowolność w oddaniu życia (zob. J 10,18). Na uwagę zasługuje również przyimek ὑπέρ, który często pojawia się w tekstach soteriologicznych. W chrześcijańskiej tradycji stał się formułą techniczną dla wyrażenia zbawczej śmierci Jezusa[251]. Zbawcza śmierć Jezusa jest tą największą miłością, miłością aż do końca (por. J 13,1 – εἰς τέλος), która dokonała się na krzyżu (por. J 19,30 – τετέλεσθαι).

Wiersz ten jednak nie tylko pokazuje Jezusową śmierć jako największą miłość, ale w kontekście przykazania w w. 12 obecne jest również wezwanie do naśladowania tej radykalnej miłości[252]. Nie jest to tylko model intensywności, ale również wskazanie drogi konkretnego jej wyrażenia. Struktura

---

[245] Zob. B. Skowronek, *Jezusowe przykazanie miłości (J 15,12-17)*, s. 208.

[246] Zob. F. Blass, A. Debrunner, *A Greek Grammar of The New Testament*, s. 202, § 394. Por. również: M. Zerwick, *Biblical Greek illustrated by examples*, s. 139-140, § 410.

[247] Zob. R. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 681.

[248] Liczne paralele podaje U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 242-243.

[249] Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 124.

[250] Por. T. Onuki, *Gemeinde und Welt in Johannesevangelium*, s. 139. Por. również: C. Dietzfelbinger, *Der Abschied des Kommenden*, s. 139.

[251] Por. K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 2: *Bóg był w Chrystusie*, Kraków 1985, s. 117-118.

[252] Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 124.

tekstu odsłania nam przesłanie o tym, w jaki sposób rodzi się tak radykalna postawa, tak radykalna miłość[253]. Wiersz 12, który łączy się z w. 13, wskazuje nam na Jezusową miłość jako źródło i wzór dla uczniów. Doświadczenie Jezusowej miłości rodzi więc w uczniu gotowość ofiarowania swego życia, tak jak doświadczenie miłości Ojca, doprowadziło Jezusa do miłości całkowitej i absolutnej. Z drugiej strony w. 14 pokazuje nam, iż miłość aż do oddania swego życia powinna być w zgodzie z Jego przykazaniami. Dopiero taka ofiara życia jest prawdziwym wyrażeniem miłości a nie ślepego fanatyzmu.

Wiersz 14. Wiersz rozpoczyna się zdecydowanym stwierdzeniem Jezusa skierowanym do uczniów: ὑμεῖς φίλοι μού ἐστε. Określeniem uczniów οἱ φίλοι Jezus nawiązuje do wiersza poprzedniego podkreślając, kto jest adresatem jego aktu miłości. Określenia φίλος, φιλέω w grece klasycznej wyrażały więzi uczuciowe między ludźmi, sympatie. Mogły być używane dla określenia przyjaźni lub miłości[254]. Ten zespół semantyczny był w kontekście myślenia greckiego bardzo rozszerzony i posiadał szereg synonimów. Trudno precyzyjnie określić, jakie znaczenie posiadały wyrażenia z tego zespołu tematycznego[255]. Dzięki wpływom hellenistycznym rozwiniętą koncepcję przyjaźni znajdujemy w literaturze mądrościowej Starego Testamentu (por. Syr 6,5-17)[256]. Abraham (por. Jk 2,23) czy też Mojżesz (Wj 33,11) są w Piśmie Świętym nazywani przyjaciółmi Boga. Takie określenie oznacza ich szczególne wybrańswo oraz wierność Bogu.

Druga część wiersza 14, która jest od strony formalnej poprzednikiem zdania warunkowego rzeczywistego, precyzuje, o jakiej przyjaźni mówi Jezus. Warunkiem przyjaźni z Jezusem jest wypełnianie Jego przykazań. Według Jezusa Jego przyjacielem jest ten, kto jest wierny Jego słowu, Jego woli. W zależności od zgody człowieka na uczynienie z Jezusowego słowa, z Jego przykazania, istotnej wskazówkę swojego życia, człowiek wchodzi w relację głębokiej przyjaźni z Jezusem, bądź nie. Więzy przyjaźni, o jakich mówi Jezus, nie są więc zwyczajnymi związkami uczuciowymi, lecz wynikają z posłuszeństwa Jego przykazaniom – w omawianym kontekście zwłaszcza z przykazaniem wzajemnej miłości. Miłość we wspólnocie uczniów pozostaje w ten sposób w ścisłym związku z relacją, jaką przeżywa uczeń ze swoim Mistrzem. Zależność ta wskazuje na dynamikę wzajemnego zazębiania się

[253] Rudolf Bultmann (*Das Evangelium nach Johannes*, s. 417) stanowczo podkreśla konieczność interpretacji wiersza 13 w łączności z wierszem, który go poprzedza, oraz z tym, który po nim następuje.

[254] Por. W. Barclay, *Agape i agapan. Ważniejsze słowa Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, s. 7-8.

[255] Względem tematu przyjaźni w starożytności, szczegółową analizę podaje K. Treu, *Freundschaft*, RAC VIII (1972), s. 418-424.

[256] Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 124-125.

wspólnotowego przeżywania chrześcijaństwa z osobistymi więzami z Jezusem.

Wiersz 15. Idea przyjaźni jest postawiona w swoistej opozycji wobec idei służby. Służba zaś była w Biblii pojmowana bądź w sensie niewolnictwa, zniewolenia jednego człowieka przez drugiego bądź jako służba Bogu, poddanie się Jego woli[257]. W tym drugim znaczeniu określenie „sługa Boży" funkcjonowało nawet jako zaszczytny tytuł. Tytułem tym był nazywany Mojżesz (Wj 14,31), Dawid (2 Sm 7,8) nawet cały naród (por. Iz 41,8). W Nowym Testamencie tytułem służebnicy Pana jest określana Maryja (Łk 1,38), nawet Jezus jest przedstawiony jako „służący" (Mk 10,45)[258]. W tym samym rozdziale (J 15,20) Jezus odnosi do uczniów powiedzenie: „Sługa nie jest większy od swego Pana". Chodzi jednak o inny kontekst wypowiedzi i Jezus wypowiada te słowa w innym celu.

W badanym tekście Jezus przeciwstawia sługę przyjacielowi, żeby w ten antytetyczny sposób pokazać istotę przyjaźni, do której powołuje On swoich uczniów[259]. Sługa jest określony jako ten, który nie zna woli swego pana. Czasownik οἶδα oznacza wiedzę, zdobyte poznanie, które prowadzi do praktycznego zaangażowania[260]. Terminem „sługa" nie jest tu więc określona świadoma, zaangażowana służba Bogu lub wspólnocie, ale niewolnictwo.

Uczniowie natomiast, nie są już sługami, ale są nazwani przyjaciółmi, ponieważ Jezus przekazał im wszystko, co usłyszał od Boga. Przysłówek οὐκέτι nie ma w tym miejscu znaczenia czasowego, ale raczej mówi o całkowicie nowej relacji, do której wprowadza ich Jezus[261]. Użyty czasownik γνωρίζω posiada znaczenie przechodnie, jako komunikowanie wiedzy, czynienie czegoś znanym. Jezus oznajmił uczniom wszystko to, co usłyszał od Ojca (πάντα ἅ ἤκουσα παρὰ πατρός). W wyrażeniu ukryte jest całe objawienie się Boga, które przychodzi przez Jezusa. Przez objawienie więc uczeń Jezusa wchodzi w głęboki związek, w przyjaźń z Nim. Aoryst czasownika γνωρίζω wyraża, iż w Jezusie objawienie zostało zakończone, osiągnęło swoją pełnię[262]. Byłoby naiwne szukać innego objawienia poza Jezusem. Wszystko, co Bóg przygotował dla człowieka, zostało dane w Jezusie. W Nim wchodzi chrześcijanin w najgłębszy kontakt z Bogiem, w Jezusie może oglądać Boga twarzą w twarz, tak jak Mojżesz – przyjaciel Boga (Wj 33,11)[263].

---

[257] Por. M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, Warszawa 1985, s. 48-49.

[258] Por. B. Skowronek, *Jezusowe przykazanie miłości (J 15,12-17)*, s. 209.

[259] Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 125.

[260] Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 1, s. 514.

[261] Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 126.

[262] Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 664.

[263] Por. tamże, s. 683.

Wiersz 16. Na to, iż więż przyjacieli ma źródło w Jezusie, wskazuje wiersz 16, mówiący, iż inicjatywa przyjaźni wyszła od Jezusa, a nie drogą obopólnego porozumienia, jak to zazwyczaj bywa w stosunkach międzyludzkich[264]. Jezus wybiera uczniów. Czasownik ἐκλέγομαι oznacza oddzielać „coś" z myślą o specjalnym przeznaczeniu tego „czegoś". Idea wybrania była w Izraelu bardzo żywa. Naród żydowski pojmował swoje przeznaczenie wśród innych narodów jako bycie szczególna własnością Boga (Wj 19,5). Inicjatorem wybrania był Bóg, który go dokonał z miłości (por. Pwt 7,7-8). W omawianym wierszu użyty zaimek osobowy ἐγώ akcentuje inicjatywę oraz całkowitą wolność Jezusa w dokonywanym wyborze. Uczeń musi zrozumieć, iż nowa relacja między nim i Jezusem jest całkowicie niezasłużoną łaską[265]. Czasownik ἐκλέγομαι odnosi się tutaj, jak również w innych miejscach Ewangelii (por. J 6,70; 13,18), przede wszystkim do apostołów. Jednak w chrześcijańskiej tradycji na ogół chrześcijanie byli często oznaczani jako „wybrani Boga" (ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ – por. Rz 8,33; Kol 3,12). Apostołowie zatem są w tym tekście paradygmatem ucznia dla każdego chrześcijanina, jako ci, którzy najbliżej doświadczali Jezusowego wybrańśtwa[266].

Przeznaczenie ucznia jest wyrażone za pomocą czasownika τίθημι. Jego użycie jest nietypowe i zdradza wpływ semicki. Barrett[267] sugeruje, iż czasownik ten może odnosić się do hebrajskiego סמך – „położyć ręce" – który był w późniejszym judaizmie używany w sensie rytuału święceń. W LXX używa się jako odpowiednika tego hebrajskiego terminu słowa ἐπιτίθημι (por. Lb 8,10; 27,18), które w Nowym Testamencie odnosiło się do powołania do służby prezbitera (por. 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6). Nie należy jednak doszukiwać się sensu święcenia, jak to czyni Barret. Barret nie zauważył bowiem, iż w Nowym Testamencie czasownik τίθημι razem z przyimkiem εἰς lub spójnikiem ἵνα jest często używany w znaczeniu przeznaczenia człowieka do misji, do służby (por. 1 Tes 5,9; 1 Kor 12,28; 1 Tim 1,12; 2,7; 2 Tim 1,11). Ciekawe jest spostrzeżenie o. Raymonda Browna[268], który czasownik τίθημι łączy z J 15,13, gdzie oznaczał on „położyć swe życie". Istotnie, w Czwartej Ewangelii jest to jedno z głównych jego znaczeń (por. J 10,11.15.17.18; 13,37.38, por. również 1 J 3,16). W ten sposób misja uczniów, do której uczniowie Jezusa są wybrani i przeznaczeni, odbywa się w perspektywie Jezusowej ofiarnej miłości. Służba ucznia Jezusowego otrzymuje w ten sposób bardzo ważny wymiar, który nadaje jej sens.

---

[264] Por. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 328.

[265] Por. U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 243. Por. również: R. Schnakkenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 127.

[266] Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 683-684.

[267] Zob. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, s. 399.

[268] Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 664-665.

Cel posłannictwa uczniów (por. również J 4,38; 17,18; 20,21[269]) wyrażony jest w dwóch zdaniach celowych, rozpoczynających się spójnikiem ἵνα. Po pierwsze, Jezus przeznaczył uczniów, żeby szli. Czasownik ὑπάγω[270] wskazuje na to, iż misja ucznia ma być dynamiczna. Jakakolwiek bierność ucznia jest oznaką niewierności wobec łaski, którą Jezus obdarzył człowieka.

Po wtóre, uczeń ma swoje powołanie napełniać owocem. Idea przynoszenia owocu wiąże tę perykopę z alegorią o krzewie winnym. Jest znamienne, iż oprócz dalszych dwóch miejsc (4,36; 12,24), myśl ta w Czwartej Ewangelii poza badanym tekstem nie występuje. Termin καρπός w sensie dosłownym oznacza płodność, urodzajność, w znaczeniu przenośnym oznacza rezultat ludzkich wysiłków. W omawianym tekście przynoszenie owocu należy interpretować przede wszystkim w świetle obrazu o krzewie winnym. Przynoszenie owocu lub nie przynoszenie owocu pokazuje na trwanie lub nie trwanie w Jezusie. Tylko w życiodajnym związku z Jezusem, tylko z Jego łaski może i ma uczeń przynosić owoc. Owoc, który bliżej nie jest w tekście opisany, nie wskazuje na jakiś konkretny czyn, konkretny skutek, ale całe życie ucznia ma być świadectwem jedności z Jezusem, ma być świadectwem wybrańswa, tak jak owoc jest świadectwem żywej latorośli. Takie świadectwo daje uczeń najjaśniej w swojej wspólnocie poprzez miłość. Ona jest tym prawdziwym świadectwem bycia uczniem Jezusa (por. również J 13,34)[271].

Jest to nieustanne zadanie jak na to wskazuje forma *presentis* czasownika φέρω, zaś w większym nawet stopniu akcentuje znany czasownik μένω. Czasownik ten, który w poprzednich wierszach w połączeniu z przyimkiem ἐν oznaczał przebywanie, mieszkanie, w omawianym wierszu zawiera ideę trwałości, niezmienności.

Drugie zdanie celowe, wprowadzone spójnikiem ἵνα, przywołuje nam myśl poruszaną w J 15,7. Interpretacja tego tekstu jest nieco utrudniona niejasnością składniową. Wiersz 16 stanowi zdanie wielokrotnie złożone z dwoma podrzędnymi zdaniami celowymi. Nie jest do końca kwestią rozstrzygniętą od strony gramatycznej, w jakiej relacji występuje drugie zdanie podrzędne do pierwszego. Od rozstrzygnięcia kwestii, czy chodzi o relację koordynacyjną lub determinującą, zależy odpowiedź na pytanie, czy przy-

269 R. Schnackenburg (*Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 127) łączy te teksty z omawianym wierszem poprzez ideę posłannictwa.

270 Bultmann (*Das Evangelium nach Johannes*, s. 417, prz. 2) określa ten czasownik jako semicki pleonazm, który może być ominięty. Barrett (*The Gospel According to St. John*, s. 399) natomiast dostrzega w tym czasowniku wezwanie uczniów do misyjnej działałności. Por. również: U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 243. Poza tym czasownikiem nie ma jednak innych przesłanek, które by wskazywały na wezwanie do misyjnej działalności. Zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 127. Por. również: A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, s. 175.

271 Zob. R. Borig, *Der Wahre Weinstock*, s. 239n. Por. również: R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 113.

noszenie owocu jest warunkiem dla wypełnienia prośby ucznia zanoszonej do Ojca[272]. Wiersz ten należy interpretować w jego kontekście, szczególnie w kontekście wiersza 7. W wierszu tym obietnica wypełnienia próśb jest uwarunkowana trwaniem w Jezusie. To rzuca światło również na przynoszenie owocu. Samo przynoszenie owocu nie jest gwarancją tego, że Ojciec spełni wszystkie prośby ucznia Jezusa. Gwarancją jest natomiast związek ucznia z Jezusem, ich wzajemne głębokie zjednoczenie. Dobre owoce bez łaski danej Jezusowemu wybrańcowi nie zbliżają wybrańca do Boga. Są one jednak pewnym wskaźnikiem, na ile człowiek pozwala łasce działać w swoim życiu. Ucznia Jezusa można poznać po owocu (por. również Mt 7,16-20). Owoc miłości do drugiego człowieka wskazuje na rzeczywisty związek z Jezusem. „Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi jeśli będziecie się wzajemnie miłowali" (J 13,35). Tylko uczeń, który wykazuje znaki żywego związku z Jezusem, może z całą pewnością zanosić prośby do Ojca. Głębokie więzy rodzą zaufanie. Jezus wskazując właśnie na taką relację pełną miłości i zaufania, jaką On przeżywa ze swoim Ojcem, zapewnia swoich uczniów, że o cokolwiek oni poproszą w Jego imieniu (ἐν τῷ ὀνόματί μου), Ojciec im da.

Występowanie w imieniu kogoś zawsze zakłada właśnie taki rzeczywisty związek[273]. Imię w Piśmie Świętym jest synonimem samej osoby[274]. Nawet Bóg utożsamia się na tyle ze swoim imieniem, że kiedy mówi o swoim imieniu, to mówi o sobie samym. To Jego imię jest kochane (Ps 5,12), uwielbiane (Ps 7,18), uświęcane (Iz 29,23). To właśnie „ze względu na swoje wielkie imię" (Joz 7,9) i z powodu swego imienia (Ez 20,9) Jahwe wyświadcza dobro Izraelowi[275]. Starotestamentowemu objawieniu Bożego imienia odpowiada w Nowym Testamencie objawienie Jezusa, poprzez które uczeń może poznać imię Ojca (por. J 17,6.26)[276]. Jezus jest posłany w imieniu Ojca (J 5,43). Jak trafnie zauważa R. Schnackenburg[277] posłannictwo, zwłaszcza to, które wypływa z głębokiego związku, daje prawo do powoływania się na imię posyłającego. Również posłannictwo uczniów, a szczególnie osobliwość relacji uczniów do Jezusa i przez niego do Ojca, może dawać argumenty uzasadniające, dlaczego mogą uczniowie prosić Ojca w imieniu Syna. Uczeń Jezusa prosząc w imieniu Jezusa, odwołuje się do związku, który go łączy z Jezusem, oraz do związku Jezusa z Ojcem, do ich miłości, w centrum której stoi ofiara Jezusowa, jako Jego zasługa. Na tę zasługę Syna powołuje

[272] Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 664-665.

[273] Por. P. Beuchamp, *Modlitwa*, STB, s. 501.

[274] Por. H. Cazelles, *Imię – Stary Testament*, STB, s. 323.

[275] Por. tamże, s. 324.

[276] Por. J. Dupont, *Imię – Nowy Testament*, STB, s. 324.

[277] Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 82.

się chrześcijanin, zwracając się do Ojca. Jaką siłę ma taka prośba pokazują Dzieje Apostolskie, które opowiadają o tym, jak apostołowie wzywając imienia Jezusa leczyli chorych (Dz 3,6; 9,34) i dokonywali wszelkiego rodzaju cudów (Dz 4,30).

Wiersz 17. Wiersz ten, tworzący z w. 12 inkluzję, zamyka perykopę. Obramowanie tekstu w ten sposób oświetla cały tekst przykazaniem miłości[278]. Nie jest to jednak proste literackie zamknięcie fragmentu. Uczeń Jezusa musi wypełnić przykazanie Jezusa, które jest przedstawione bardziej dynamicznie niż w w. 12. Czasownik ἐντέλλομαι w *praesentis* bardziej podkreśla moc imperatywną oraz ciągłość Jezusowego przykazania, niż rzeczownik ἐντολή w w. 12.

Jezusowe słowa o pierwszeństwie łaski wybrania (w. 16a), wezwanie do wytrwałego przynoszenia owocu (w. 16b), oraz podniesienie uczniów do nowego statusu Jezusowych przyjaciół (w. 13-15) konkluduje warunek *sine qua non* bycia uczniem Jezusa[279]. Przykazanie wskazuje na egzystencjalny znak ucznia Jezusowego – miłość[280].

4.3. Uczeń wobec nienawiści świata (J 15,18-27)

Wierszem 18 zmienia się temat, nawet atmosfera Mowy. Wiersze 1-17 były nacechowane jednością Jezusa z uczniami, wzajemną miłością. W tej części natomiast jest w tekście położony nacisk na nienawiści do uczniów i Jezusa. Więź, która wkomponowuje uczniów w Jezusa zjednoczonego z Ojcem, jednak nie znika ze sceny. W serii czterech zdań warunkowych jest pokazane, w jaki sposób więź tą z zewnątrz dotyka świat poprzez swoją nienawiść[281].

Wiersz 18. Wiersz ten, tworzący razem z wierszami 19-20 mniejszą jednostkę literacką, wprowadza nowy temat, który dominuje w całej perykopie J 15,18-24. Jak już ustaliliśmy w analizie struktury literackiej, w. 18 jest zdaniem warunkowym, którego *protasis* rozwija w. 19 a *apodosis* w. 20. Jest to zdanie typu *realitatis*, czyli sytuacja w *protasis* jest prezentowana jako realizm niewątpliwy. *Apodosis* stanowi taki sam stopień pewności[282]. Rzeczą pewną jest, że uczniowie są nienawidzeni (zob. czas teraźniejszy czas. μισέω), nie ma tu mowy o jakiejś ewentualności[283].

---

278 Por. tamże, s. 128.

279 Por. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 66-67.

280 Por. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, s. 162.

281 Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 695.

282 Zob. M. Zerwick, *Biblical Greek illustrated by examples*, s. 102-103, § 303-304.

283 Dlatego występujące w przekładzie Biblii Tysiąclecia „jeżeli", lepiej jest oddać przez „kiedy".

Eksurs II: Znaczenie rzeczownika κόσμος w Czwartej Ewangelii

Agens nienawiści jest nazwany słowem „świat” (ὁ κόσμος). Κόσμος jest niewątpliwie jednym z podstawowych pojęć greckiej myśli. Rzeczownik ten posiada liczne znaczenia, dlatego też w literaturze greckiej oraz w filozofii hellenistycznej używany był w całej swojej znaczeniowej „rozciągłości”[284]. Podstawowym znaczeniem tego rzeczownika jest ład, harmonia, porządek, nawet piękno i ozdoba. Piękno jest rozumiane jako uporządkowanie różnych elementów w harmonijną całość, która jest przedmiotem upodobania, a nawet zachwytu. Idea uporządkowania jest w znaczeniu słowa κόσμος ważnym elementem. W grece starożytnej κόσμος określał między innymi uporządkowanie żołnierzy w szyku bojowym, później znaczenie to zostało poszerzone na jakiekolwiek uporządkowanie ludzi, aż do określenia porządku społecznego[285]. Κοσμός zawierał więc ideę struktury przedmiotu lub systemu[286]. Z tego rozwinęło się znaczenie tego rzeczownika na pojęcie „świat”, i to świat uporządkowany.

Język hebrajski nie posiada żadnego odpowiednika greckiego terminu κόσμος jako uniwersa, uporządkowanego świata. Najczęściej mówi o „niebie i ziemi” (por. Gn 19,14; Ex 20,11). W zbliżonym do myśli greckiej znaczeniu, rzeczownik ten zawiera księga Mądrości (por. zwł. 7,17; 9,9; 11,17.22; 17,19), która przedstawia świat jako dzieło Boga i teren jego działania. Do myślenia judaistycznego dostał się ten rzeczownik głównie dzięki Filonowi Aleksandryjskiemu[287].

Nowy Testament stosuje rzeczownik κόσμος oraz pokrewny czasownik κοσμέω w znaczeniu, które zaczerpnął z myśli greckiej, jednak w sposób dostosowany do biblijnej koncepcji świata. Czasownik κοσμέω pojawia się w znaczeniu „porządkowania”, „przyozdabiania” (por. np. Mt 25,7; Ap 21,2; 1 P 3,5; 1 Tm 2,9). Znaczenie rzeczownika κόσμος w Nowym Testamencie jest już wyraźnie pod wpływem teologii biblijnej. Κόσμος oznacza „świat” – „uniwersum” (Rz 3,19 – πᾶς ὁ κόσμος), które jest dziełem Boga (Dz 17,24) i jako takie podlega Jego prawu (Rz 3,19). Na ten stworzony świat wszedł grzech, „a przez grzech śmierć” (Rz 5,12), ale również Chrystus, który pojednał świat z Bogiem (2 Kor 5,19; por. również Rz 11,15). Uwagę zwraca negatywne pojmowanie świata w Nowym Testamencie, jest ono w porównaniu z myślą grecką czymś nowym[288]. Świat przez swoją mądrość nie poznał

---

[284] Zob. H. Sasse, κοσμέω, κόσμος, κτλ., TDNT III, s. 869.

[285] Por. G. Johnson, OIKOMENH *and* ΚΟΣΜΟΣ *in the New Testament*, NTS 10 (1963-64), s. 352-360.

[286] Zob. S. B. Marrow, Κόσμος in John, CBQ 64 (2002), s. 91.

[287] Sasse (κοσμέω, κτλ., s. 877) pisze, „no thinker of antiquity used the word more than he did”.

[288] Zob. S. B. Marrow, Κόσμος in John, CBQ 64 (2002), s. 95.

Boga (1 Kor 1,21), a Bóg tę mądrość świata uczynił głupstwem (1 Kor 1,20; 3,19). Duch, który jest z Boga przeciwstawiony jest duchowi świata (1 Kor 2,12). Autor listu Jakuba (4,4) stanowczo i jednoznacznie pisze, iż „przyjaźń ze światem jest nieprzyjaźnią z Bogiem".

Rzeczownik ὁ κόσμος występuje w znaczeniu negatywnym również w J 15,18-27[289]. Jednak Czwarta Ewangelia nie ogranicza się wyłącznie do negatywnego znaczenia tego rzeczownika. Jego znaczenie w Ewangelii jest bardzo specyficzne – F. M. Braun[290] daje temu słowu określenie „plurivalent". Zawiera ono bowiem całą gamę znaczeń, od świata w znaczeniu *uniwersum* (por. J 17,5.24) po świat, który odrzucił Jezusa (por. J 1,10).

Badacze w odniesieniu do Boga i Jezusa wydzielają trzy odcienie rzeczownika κόσμος: pozytywny, neutralny, oraz negatywny[291]. Oczywiście, znaczenia tych trzech „kategorii" czasami nakładają się. Znamienny jest wiersz 10 Prologu, w którym κόσμος z jednej strony jest pokazany neutralnie jako Boże stworzenie, jako wszechświat, w którym jest obecne przedwieczne Słowo, poprzez które świat ten właśnie powstał. Z drugiej strony w tym samym wierszu κόσμος nie poznaje Jezusa. Jako taki stoi w opozycji do Jezusa.

W neutralnym znaczeniu κόσμος określa „świat stworzony", „świat zamieszkały", „stworzenia jako całość". W ten sposób w Prologu („Na świecie był, a świat stał się przez Niego" (1,10)), rzeczownik ten użyty jest w neutralnym sensie. W podobny sposób użyty jest ten rzeczownik również w 7,4; 11,9; 12,9. Świat jest przestrzenią Jezusowej misji (por. 13,1; 16,28; 17,13; 18,20). Ojciec otoczył Jezusa chwałą, zanim świat powstał (17,13; 18,20).

Pozytywny sens rzeczownika κόσμος objawia nam świat jako obiekt szczególnej Bożej opieki, obiekt Bożej miłości i zbawienia. „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał..." (3,16), którego posłał na świat nie dla potępienia, lecz dla zbawienia (3,17; 12,47). Syn jest „Zbawicielem świata" (4,42). Jako chleb dany od Boga „życie daje światu" (6,33.51). On jest „światłością świata" (8,12; 9,5; 12,46).

---

[289] Należy podkreślić, iż κόσμος jest ważnym pojęciem dla Czwartej Ewangelii, jak również dla listów janowych. Odbija się to również w częstotliwości użycia tego terminu. Dla porównania, w całym Nowym Testamencie rzeczownik ten pojawia się 185 razy, z tego w pismach janowych 105 razy. Ewangelie synoptyczne zawierają rzeczownik κόσμος 14 razy; Czwarta Ewangelia 78 razy; trzy listy janowe 24 razy; księga Apokalipsy 3 razy.

[290] „Dans la langue de saint Jean, le mot, 'monde', κόσμος est plurivalent". F.M. Braun, *Jean le théologien, III.2. Sa Théologie: Le Christ, notre Seigneur, hier, aujourd'hui, toujours*, Paris 1972, s. 221.

[291] Zob. S. B. Marrow, Κόσμος in John, s. 96. Por. tablicę z zestawieniem pozytywnego, neutralnego i negatywnego znaczenia rzeczownika κόσμος w odniesieniu do Jezusa w Czwartej Ewangelii. N.H. Cassem, *A Gramtical and Contextual Inventory of the use of* κόσμος *in the Johannine Corpus with some Implications for a Johannine Cosmic theology*, NTS 19 (1972 / 1973), s. 88, tablica nr 4.

Reakcją świata było odrzucenie zbawczej miłości, którą Bóg dał światu przez swojego Syna. On był posłany, żeby objawił Ojca, żeby dał świadectwo prawdzie (18,37), lecz „świat Go nie poznał" (1,10c). Świat – ludzie „bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło" (3,19). Świat w znaczeniu negatywnym stoi w opozycji do Objawienia Jezusa, nawet do Niego samego, jak również do Jego uczniów. W tym znaczeniu występuje on w 15,18-27.

Należy zwrócić uwagę na fakt, iż rzeczownik κόσμος w pozytywnym sensie zawarty jest przede wszystkim w pierwszej połowie Czwartej Ewangelii, w negatywnym zaś w drugiej połowie[292]. Jest to związane z ciągiem narracji Ewangelii, która w pierwszej swojej części (rozdz. 1-12) przedstawia Jezusa objawiającego się światu. Lecz świat paradoksalnie odrzuca Objawienie Jezusa, więcej – zabija Go. Śmierć Jezusa jako skutek wrogości świata jest zaś pokazana w drugiej części Ewangelii (rozdz. 13-20).

Ewangelista świadomie używa rzeczownika κόσμος, może bowiem wykorzystać jego znaczenie świata uporządkowanego, który posiada pewną strukturę, oraz znaczenie świata jako socjety – społeczeństwa ludzi, którzy zajęli negatywną postawę wobec Jezusa.

Świat przedstawiony jest jako pewna struktura – ma swojego władcę (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμοῦ – 12,31; 14,30; 16,11); ofiarowuje, w inny sposób niż Jezus (14,27), inny pokój (14,27); inną radość (16,20n). Świat ten reprezentuje inny porządek niż ten, który przynosi Jezus – Jezus jest światłością, świat zaś pokochał ciemność (3,19). Istnieją dwa porządki – porządek Jezusa i porządek świata. Należy zwrócić uwagę, iż rzeczownik κόσμος stosunkowo często (11 razy) pojawia się w konstrukcji z postpozycyjnym zaimkiem wskazującym (ὁ κόσμος οὗτος – por. 8,23; 9,39; 11,9; 16,11, 18,36). Zaimek wskazujący „ten" pokazuje, iż poza „tym światem" istnieje jeszcze inny – jest to właśnie świat będący „porządkiem"Jezusa.

Świat składa się z ludzi, ze społeczeństwa. Świat, o którym mowa w 15,18-27, reprezentują Żydzi. Oni są pierwszymi oponentami Jezusa. Rzeczownik οἱ ἰουδαίοι występuje 70 razy w Czwartej Ewangelii, ale aż 33 razy oznacza Żydów, którzy przeciwstawiają się Jezusowi[293]. Obraz Żydów w Czwartej Ewangelii nie odpowiada rzeczywistości historycznej czasów Jezusa, a jest raczej typowy dla sytuacji ewangelisty i jego kościoła. Obraz ten po roku 80 uległ w jego oczach – na skutek odrzucenia Chrystusa i prześladowania Jego uczniów – tak wielkiej zmianie, że pozostała w nim tylko wrogość wo-

[292] Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 1, s. 509. Por. również przejrzysty graf w N.H. Cassem, *A Gramtical and Contextual Inventory of the use of* κόσμος *in the Johannine Corpus*, s. 89.

[293] Por. R. Fuller, *The Jews in the Fourth Gospel*, Dialog 16 (1977), s. 31-37, zwł. 32. W Mt i Łk rzeczownik ten pojawia się tylko pięć razy, z czego trzy w formule „Król Żydów"; u Marka natomiast sześć razy, ale aż pięć we wspomnianej formule.

bec Jezusa[294]. Stali się oni wręcz reprezentantami niewierzącego świata – ich postawa wobec Jezusa i Jego uczniów z biegiem czasu upowszechnia się, staje się postawą typową także dla wszystkich innych ludzi, którzy odrzucają Jezusa i Jego objawienie[295].

Negatywny stosunek świata do Jezusa określa czasownik μισέω, oznaczający wrogość, nieprzychylność, nienawiść. Czasami czasownik ten używany jest jako semicka hiperbola[296]. W badanym tekście określa jednak rzeczywistą bardzo intensywną wrogość, dążącą aż do zagłady przedmiotu nienawiści[297]. Wyrażona jest mocna opozycja świata wobec Jezusa. Czas *perfectum* czasownika μισέω wskazuje na trwanie nienawiści świata, którą mogą odczuwać również uczniowie Jezusa. Należy przypomnieć, iż w czasie ostatecznego kształtowania się tekstu, prześladowania od strony Rzymian oraz wykluczenia z Synagogi, były już rzeczywistością. Chrześcijanie od początku swojej działalności napotykali na lokalne i ogólne prześladowania i agresje (por. 1 Tes 2,14-16; 2 Kor 11,23-33)[298].

W sytuacji wrogości świata rozbrzmiewa głos Jezusa, który przypomina swój los apostołom. Imperatyw γινώσκετε posiada wydźwięk parenetyczny[299] i przypomina uczniom Jezusa paradoks ich doświadczenia wrogości ze strony świata. Jezus wskazuje, iż on wpierw był prześladowany. Wyrażenie πρῶτον ὑμῶν posiada znaczenie komparacji[300], ma jednak również znaczenie paradygmatu. Trwanie w Jezusie, które akcentuje poprzedni tekst, czyni Jego uczniów tak bardzo podobnymi do Niego, że nawet dzielą Jego los[301].

Wiersz 19. Ogromna różnica pomiędzy sferą świata i sferą Jezusa tłumaczy, dlaczego uczniowie Jezusa spotykają się z nienawiścią. W zdaniu wa-

---

[294] Co prawda rzeczownik οἱ ἰουδαίοι jest użyty w podobny sposób jak rzeczownik κόσμος w Czwartej Ewangelii w jego neutralnym (2,13), pozytywnym (4,22) i negatywnym sensie. S. B. Marrow, Κόσμος in John, s. 101.

[295] Zob. H. Witczyk, *Winny krzew i latorośle (J 15,1-16,3)*, s. 225-226.

[296] Pojęcie nienawiści obejmuje w myśleniu semickim (co się odbija również w greckiej LXX) całą skalę postaw przeciwstawnych miłości: od jej braku, dezaprobaty wobec osoby aż do aktywnej wrogości z tendencją do wyrządzania zła.

[297] Por. T.L. Brodie, *The Gospel According to John*, s. 487.

[298] Por. U. Schnelle, *Das Ewangelium nach Johannes*, s. 244.

[299] Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 686. Przy analizie gatunku literackiego pokazywaliśmy, iż mowa o przyszłych trudnościach i prześladowaniach we wspólnocie naśladowców jest charakterystyczna dla mów pożegnalnych. W większości tych mów jednak taka zapowiedź jest reakcją na grzech naśladowców. W badanym tekście element ten jest jednak nieobecny, przez co mocniej wybrzmiewa pociecha dla uczniów.

[300] Identyczne wyrażenie z tym samym porównawczym znaczeniem znajdujemy również w J 1,30, por. F. Blass, A. Debrunner, *A Greek Grammar of The New Testament*, s. 34, § 62.

[301] Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 695. Por. również: L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 328.

runkowym typu *irrealitatis* rozważane są dwie antytetyczne opcje[302]. Przynależność do świata, wyrażona za pomocą przyimka ἐκ[303], przyniosłaby uczniom miłość świata. Byłaby to jednak miłość uczuciowa, nie przewyższająca sympatii.

Wyrażenie, „świat by was kochał jako swoich (τὸ ἴδιον)" wskazuje na wspólnotowy wymiar świata. Świat tworzony jest z ludzi. Rzeczownik ὁ κόσμος nie określa jakiegoś abstrakcyjnego światopoglądu, ale konkretnych ludzi, którzy tą samą odpowiedzią na objawienie Jezusa i Jego uczniów tworzą oddzielną sferę. Rzeczownik ὁ κόσμος jest zastosowany po to, żeby pokazać całą strukturę tej sfery, która ma oddzielne wartości od tych, które przynosi Jezus. Pokój, jaki ofiaruje świat, jest inny od pokoju, który daje Jezus (zob. J 14,27). Świat jest napełniany inną radością niż uczniowie Jezusa (por. J 16,20). Ὁ κόσμος przedstawia więc całą hierarchię, na czele której stoi „władca tego świata (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου)" (zob. J 12,31; 14,30; 16,11). On jest „ojcem kłamstwa" (zob. J 8,44), Jezus natomiast przynosi prawdę (zob. J 8,45), On sam jest prawdą (zob. J 14,6).

Jezus wraz z uczniami stanowią mocne przeciwstawienie wobec świata. Różnica pomiędzy Jezusem a światem jest ostro nakreślona w J 8,23, gdzie Jezus mówi do Żydów: „Wy jesteście z niskości, a Ja jestem z wysoka. Wy jesteście z tego świata, Ja nie jestem z tego świata".

Czasownik ἐκλέγομαι oznacza wybrać, wyjąć, wyłączyć, wydzielić. Jezus mówi, iż on wybrał uczniów ze świata. Słowo to jednak nie oznacza dosłownego wyłączenia uczniów ze świata, ich izolacji[304]. Temu wyraźnie przeczy paralelny tekst o wybraniu uczniów J 17,14-16, zwłaszcza w. 15: „Nie proszę, byś ich zabrał ze świata, ale byś ich ustrzegł". Uczeń zostaje w świecie, który jest jego naturalną ziemską przestrzenią życia, w której został stworzony. Jezus natomiast powołuje swoich uczniów (por. J 6,70; 13,18; 15,16), to znaczy, iż z łaski Boga stają się oni nosicielami Jezusowego objawienia. Jezus przychodzący na świat (por. J 1,10-11) przedstawia w tym świecie nowe środowisko życia. Ci, których On powołał, i którzy Go przyjęli, odnajdują w Jezusie „nowy świat", nowe mieszkanie, w którym mogą trwać. W ten sposób osoba Jezusa, razem z kręgiem uczniów, przedstawia nową sferę, przeciwstawną światu. Tej opozycji doświadczała w swoim życiu wspólnota Janowa, co jest w sposób doniosły i bardzo radykalny wyrażone w 1 J 4,4-6. Jak nam wskazuje spójnik δία przynależność do Jezusowej sfery jest powodem nienawiści świata wobec uczniów.

---

[302] Ich opozycja jest wyrażona spójnikiem przeciwstawiającym δέ.

[303] Przyimek ten w rekcji z genetiwem wyraża przynależność do jakiejś grupy lub nurtu, a nawet członkostwo. W języku polskim jest to czasami wyrażane sufiksem -ista, np. socjalista, racjonalista, personalista, itd. Por. M. Zerwick, *Biblical Greek illustrated by examples*, s. 45, § 135.

[304] Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 696.

Wiersz 20. Wiersz ten zaczyna się wezwaniem, żeby uczniowie pamiętali o tym, co Jezus do nich powiedział. Jest to wypowiedź parenetyczna, typowa dla mów pożegnalnych, w których umierający zostawia pozostającym swoje słowa jako zachętę. Otuchę powinny przynosić wypowiedzi Jezusa, a nie tylko spełnianie się słów prorockich. Podkreśla to imperatyw czasu teraźniejszego czasownika μνημονεύω, który zawiera ideę pamiętania, ale nie tylko biernego trzymania czegoś w myśli, lecz również rozważania tego. W kryzysowych sytuacjach uczeń Jezusa zamiast desperacji powinien przypominać sobie Jezusowe słowa. Takie pamiętanie pozwala uczniowi Jezusa powiązać swoją historię z Jego historią[305]. Rzeczownik ὁ λόγος[306], który w omawianym wierszu występuje w liczbie pojedynczej, może w znaczeniu zbiorowym odnosić się do Jezusowej nauki, tutaj jednak zwraca uwagę na następujące po nim wypowiedzi.

Wypowiedź: „Sługa nie jest większy od swego pana" jest gnomą, która ma w sposób figuratywny wyrazić prawdę jedności uczniów z Jezusem, z racji której uczniowie dzielą los Jezusa. Gnoma ta jest znana czytelnikowi już ze sceny obmycia nóg (zob. J 13,16). Jezus za pomocą tej gnomy wzywał uczniów, żeby naśladowali Jego służbę i jego los (por. J 13,15.17)[307]. Idea gotowości naśladowania Jezusa została zachowana również tutaj.

W poprzednim tekście J 15,15 Jezus zaś powiedział: „już was nie nazywam sługami..., ale nazwałem was przyjaciółmi". Powstaje pytanie o sprzeczności w tekście. Słowo „sługa" było w tych wierszach użyte jednak w różnych kontekstach. Miało nawet różne wydźwięki. W wierszu 15 relacja pomiędzy sługą i panem nie jest silna, ponieważ sługa nie wie, co czyni pan. Wiersz 20 przedstawia nam sługę, jako tego, który naśladuje swojego pana. W tym odniesieniu wiersze komplementarnie się dopełniają. Uczeń Jezusa jest zarówno Jego przyjacielem z powodu zażyłej jedności, jak również Jego sługą, jako ten, który Go posłusznie naśladuje[308].

Uczestniczenie w Jezusowym losie jest opisane w dwóch zdaniach warunkowych. Pierwsze zdanie przedstawia negatywne doświadczenie, drugie natomiast doświadczenie pozytywne[309]. Pierwsza wypowiedź, mówiąca o prześladowaniu Jezusa i uczniów, stanowiąca warunek rzeczywisty, rozpoczyna się *protasis*: „εἰ ἐμὲ ἐδίωξαν...". Czasownik διώκω oznacza szybki ruch w kierunku jakiegoś obiektu. Może on oznaczać również ściganie kogoś, gwałtowne i stanowcze gonienie kogoś po to, żeby go pochwycić, czy

[305] Zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 131.

[306] Różne lekcje tego rzeczownika znajdujące się w manuskryptach pokazują, iż pisarze mieli problemy ze zrozumieniem tego pojęcia, które występuje w zdaniu w nielogicznej formie.

[307] Por. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, s. 176.

[308] Por. T.L. Brodie, *The Gospel According to John*, s. 488.

[309] Zob. F.F. Segowia, *John 15,18 – 16,4a: A First Addition*, s. 220.

nawet ukarać. *Protasis* przedstawia warunek rzeczywisty, Jezus był rzeczywiście prześladowany, o czym jest mowa w narracji Czwartej Ewangelii (por. J 5,16; 7,32; 8,59; 10,31; 11,57). Z tego wypływa pewność zapowiedzianego prześladowania uczniów (διώξουσιν – *futurum*). Związek pomiędzy uczniem i Jezusem jest (czy powinien być) tak mocny, iż w rzeczywistości nie można oddzielić prześladowania uczniów od prześladowania Jezusa. Przejście z agensa prześladowania, którym był ὁ κόσμος do trzeciej osoby liczby mnogiej indykuje jednak antropologiczny wymiar pojęcia „świat”, o którym już mówiliśmy, oraz wskazuje, iż wspólnota Janowa doświadczała nienawiści i prześladowania od konkretnej grupy ludzi[310].

Istnieją różne odpowiedzi na pytanie o to, kogo ma na myśli ewangelista. Joachim Becker przyjmując „kościelną redakcję” Mowy o krzewie winnym, a zwłaszcza jej trzeciej części, twierdzi, iż „świat” to chrześcijanie, którzy odrzucają nauczanie Jezusa[311]. Tekst 15,18-27 zajmowałby się tym samym problemem wewnątrzkościelnym, co Pierwszy List św. Jana. Trzeba jednak stwierdzić, że obraz „świata” w Czwartej Ewangelii jest inny niż w Listach św. Jana. W J 15,18-27 nie wspomina się ani słowem o istnieniu wewnątrz „świata” grupy fałszywych nauczycieli chrześcijan, którzy odeszli od wspólnoty wierzących w Chrystusa. Nie ma w niej także aluzji do zmagań z fałszywą nauką na temat osoby Jezusa. Jedyną grupą, z którą zmaga się Jezus i wspólnota Jego uczniów, jest Synagoga[312].

Pozytywna wypowiedź: „jeśli moje słowo zachowali, to i wasze będą zachowywać” jest w srogiej atmosferze poniekąd zaskakująca[313]. Niektórzy autorzy mówią o retorycznej figurze wypowiedzi[314]. Ich zdaniem czasownik τηρέω został użyty w znaczeniu ironicznym. Takie rozumowanie, jak również dopełnianie przez badaczy partykuły przeczącej czasownikiem[315], nie mają w ogóle uzasadnienia tekstowego.

Wspólnota Janowa oczekuje sukcesów w działalności misyjnej, choć, rzecz jasna, jest przygotowana również na niepowodzenia. Podobnie jak Jezus spotkał się nie tylko z niepowodzeniem, ale i z przyjęciem, tak samo przed-

---

[310] Zob. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 68.

[311] Por. J. Becker, *Die Abschiedsreden im Johannesevangelium*, s. 239-240.

[312] Zob. F.F. Segovia, *Love relationship in the Johannine Tradition:* Ἀγάπη / Ἀγαπᾶν *in 1 John and the Fourth Gospel*, Chico 1982, s. 128.

[313] Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 131. Por. również: T.L. Brodie, *The Gospel According to John*, s. 488. Niektórzy autorzy odrzucają tę pozytywną perspektywę w tym kontekście, na przykład. Raymond Brown (*The Gospel according to John*, vol. 2, s. 687) wypowiedź tę interpretuje następująco: „They will keep your word to the extent they have kept mine (and they have not kept mine)”.

[314] Por. np. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 68.

[315] Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 687.

stawia się działalność uczniów[316]. Napięcie pomiędzy odrzuceniem i przyjęciem zmusza ucznia do nieustannej aktywności. Nie można zrezygnować z działalności misyjnej. Takie zagrożenie jest obecne zwłaszcza dzisiaj, kiedy w świecie, który jest wrogi lub jeszcze gorzej, obojętny wobec Jezusowego słowa, ewangelizacja, która często spotyka się z niepowodzeniem, wydaje się być pozbawiona sensu. Zapomina się o sile Jezusowego słowa, które nawet w najtrudniejszych sytuacjach znajduje swoją drogę do człowieka.

Wiersz 21. Wiersz ten rozpoczyna zwartą i rozbudowaną perykopę, która dalej rozwija rozważanie nad przyczyną nienawiści. Wiersz 21 stanowi w tekście deklarację, która podaje dowód nienawiści.

Jezus mówi do uczniów, że to wszystko będzie im czynione z powodu Jego imienia. Wyrażenie „to wszystko" (ταῦτα πάντα) wskazuje na wszystkie akty nienawiści, z jakimi się spotkają uczniowie Jezusa, i które są bardziej konkretnie opisane w J 16,2n[317]. O przyczynie Jezus mówi, iż uczniowie będą doświadczali tego z powodu Jego imienia (διὰ τὸ ὄνομά μου). Doświadczanie nienawiści z powodu Jezusowego imienia jest znane również w tradycji synoptycznej[318]. Imię jest synonimem samej osoby. Znaczyłoby to, iż uczniowie będą doznawali nienawiści z powodu Jezusa[319]. Raymond Brown bardzo trafnie pokazuje, iż Jezus przyjmuje od Ojca Boże imię, które jest znakiem objawienia Boga w Jezusie. W Czwartej Ewangelii oraz w Pierwszym liście św. Jana znajdujemy teksty, które mówią o wierze w Jezusowe imię (zob. J 1,12; 2,23; 3,18; 1 J 3,23; 5,23). Jeżeli człowiek chce mieć życie wieczne, musi uwierzyć w Jego imię (zob. J 20,30n), to znaczy, iż powinien uznać, że On jest Synem Bożym, i że Jego imię jest imieniem wyrażającym Jego prawdziwy Boży byt[320]. Prześladować Jezusowych uczniów z powodu Jego imienia oznacza więc odrzucić objawienia Boga w Jezusie.

---

[316] Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 131-132.

[317] Zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 132. Nie ma natomiast racji Raymond Brown (*The Gospel according to John*, vol. 2, s. 687), który odnosi to wyrażenie tylko do poprzednich zdań. Takie pojmowanie zaimka wskazującego ταῦτα jest zawężone, ponieważ jego znaczenie może odnosić się również do tego, co jest wypowiedziane później. R. Brown poprzez wyłączne powiązanie w. 21 z w. 20, właśnie poprzez omawiane wyrażenie, stwierdza, iż ponieważ w. 21 ma wyłącznie negatywne znaczenie, pozytywny element w w. 20c. jest nielogiczny. Egzegeta jednak przeoczył najwidoczniej adwersatywne ἀλλά. Spójnik ten jest użyty właśnie z powodu pewnego przeciwstawienia pozytywnej wypowiedzi z wypowiedzią negatywną. Por. F. Blass, A. Debrunner, *A Greek Grammar of The New Testament*, s. 232, § 448.

[318] R. Brown (*The Gospel according to John*, vol. 2, s. 694) podaje tablice z paralelami z tradycji synoptycznej.

[319] Por. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 68. W tradycji synoptycznej wyrażenie „z mego powodu" jest zamiennie używane (por. Mt 5,11; 10,18; Mk 13,9; Łk 9,24) z wyrażeniem „z powodu mojego imienia" (por. Mt 10,22; 24,9; Mk 13,13; Łk 21,17). Wskazuje to właśnie na synonimiczne znaczenie tych dwóch wyrażeń.

[320] Por. J. Dupont, *Imię – Nowy Testament*, STB, s. 325.

Uczniowie Jezusa są prześladowani jako ci, którzy uwierzyli w Jezusa jako w Syna Bożego i Mesjasza. Sankcje wobec chrześcijan z powodu uznania Jezusa za Mesjasza potwierdza również J 9,22. W scenie uzdrowienia niewidomego od urodzenia jest opisane postanowienie Żydów, aby wyłączyć z Synagogi tego, kto uzna Jezusa za Mesjasza. Zdaniem Rudolfa Bultmanna wyznanie wiary w Jezusa jako Mesjasza, prowokujące sankcję wydalenia z Synagogi, odzwierciedla sytuację historyczną z czasu ostatecznej redakcji Ewangelii[321].

W dalszej części wiersza rozwijana jest nadal przyczyna nienawiści oraz przyczyna odrzucania Jezusa jako Syna Bożego. Nienawiść wobec Jezusa oraz Jego uczniów jest spowodowana tym, że „nie znają Tego, który mnie posłał". W J 8,19; 10,30; 12,44; 14,9 (por. również 1 J 2,23) Jezus mówi, iż tylko ten, kto Go pozna, pozna również Ojca. Czasownik οἶδα w Czwartej Ewangelii ma głębokie teologiczne znaczenie. Oznacza Jezusową znajomość woli Ojca. Jezusowa jedność z Ojcem wyraża się również w poznaniu Jego zbawczego planu, który jest wypełniany w Jego misji (por. J 13,1.3)[322]. Ojciec jest tutaj nazwany jako ὁ πέμψάς με, co bardzo wyraźnie wskazuje na Jezusowe posłannictwo, na Jego misję. Ignorancja Żydów wobec tej misji, wobec objawienia, które się spełnia w Jezusie, powoduje, że widoczna staje się również ich ignorancja wobec Ojca (por. J 8,19). W omawianym tekście perspektywa jest jednak odwrócona: nieznajomość Ojca, niepoznanie Jego zbawczego planu jest nieznajomością Jezusa[323].

Wiersz 22. Zbudowany jest ze zdania warunkowego, które stanowi paralelizm z wierszem 24. Mówi o konsekwencjach odrzucenia Jezusa i Jego uczniów. Rezultatem jest grzech (ἡ ἁμαρτία). W zdaniu warunkowym nierzeczywistym Jezus stwierdza, iż gdyby on nie przyszedł i nie mówił do ludzi, ci, którzy są pod wpływem świata, nie mieliby grzechu.

Czasownik ἔρχομαι wyraża Jezusowe przyjście na świat od Ojca (zob. 8,42). Jezus przyszedł na świat, żeby przeprowadzić sąd (por. J 9,39). Czasownik λαλέω wyraża objawienie, jakie przynosi On światu. Jezusowe słowo, Jezusowe objawienie ma siłę demaskowania grzechu – to jest ta siła oczyszczająca, o której mowa była w 15,3[324]. Człowiek nie może zostać indyferentnym wobec objawienia, które przychodzi w Jezusie. Z chwilą gdy Jezus przyszedł na świat, świat musi zająć wobec Niego stanowisko[325]. Ponieważ

[321] Zob. R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 254n.

[322] Zob. H. Seesemann, οἶδα, TDNT V, s. 119.

[323] Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 697.

[324] „Słowo, które Jezus głosił na świecie, i które może być posłyszane przez każdego człowieka, sądzi bądź oczyszcza. Sądzi go wówczas, gdy usłyszane, zostaje odrzucone. Oczyszcza natomiast wtedy, gdy zostaje przyjęte". H. Witczyk, *Winny krzew i latorośle (J 15,1-16,3)*, s. 212.

[325] Por. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 329.

jednak świat odrzucił Jezusa, nie ma usprawiedliwienia dla jego grzechu. Czas teraźniejszy oraz przysłówek νῦν mocno akcentują ten wyrok.

Grzech (ἁμαρτία) jest grzechem niewiary[326]. W polemice z Żydami Jezus bardzo mocno stwierdza: „jeżeli nie uwierzycie, że JA JESTEM, pomrzecie w grzechach swoich" (J 8,24).

Wiersz 23. Wśród największych zarzutów, stawianych Izraelowi w Torze i u Proroków, był grzech bałwochwalstwa. Dla wspólnoty Janowej jest to grzech niewiary w Jezusa. W Jezusie bowiem najpełniej objawił się Ojciec. Nienawiść do Jezusa jest w ten sposób nienawiścią do samego Boga: „Kto Mnie nienawidzi, ten i Ojca nienawidzi". Żydzi, którzy słuchali Jezusa i widzieli jego dzieło (por. wiersz następny), ale odrzucili Go, są teraz oskarżani o nienawiść do Boga Izraela. Paradoksalnie oni właśnie bronili swojego rozumienia Boga przeciw rozumieniu wypływającemu z objawienia się Boga w Jezusie (zob. J 5,19-47; 8,12-20, 21-30, 39-47, 54-59; 9,24-34, 39-41)[327]. To nam pokazuje, jakim jak niebiezpieczne jest narzucanie osobistych koncepcji na Objawienie się Boga.

Wiersz 24. Jezus mówi dalej o swojej działalności i nauczaniu. Wiersz ten koncentruje uwagę na drugim sposobie objawiania się Jezusa: na jego dziełach (τὰ ἔργα). Są one, obok słów, dowodem, że Jezus pochodzi od Boga: „dzieła, które Ojciec dał Mi do wykonania; dzieła, które czynię, świadczą o Mnie, że Ojciec Mnie posłał" (J 5,36). Określenie „jak nikt inny nie dokonał" zdradza tendencje apologetyczne. Dla wspólnoty Janowej „znaki", o których opowiada Czwarta Ewangelia, są faktami, w których Jezus objawia się jako Syn Boży, a nie tylko symbolicznymi czynami[328]. Oglądanie jednego takiego dzieła doprowadziło Jezusowych uczniów do wiary (zob. J 2,11)[329]. Innego rodzaju jest jednak sposób widzenia świata, który choć widział i doświadczył Jezusowych dzieł, nie uwierzył (zob. J 6,36; 10,31-39). Wręcz odwrotnie, choć oglądał (ὁράω) dzieła Chrystusa, znienawidził Go (μισέω)[330]. Do Żydów, którzy nie chcieli uwierzyć, że niewidomy od urodzenia został uzdrowiony, Jezus wypowiada słowa (zob. J 9,18): „Gdybyście byli niewidomi, nie mielibyście grzechu, ale ponieważ mówicie: »Widzimy«, grzech wasz trwa nadal (J 9,41)".

[326] Zob. F.F. Segowia, *John 15,18 – 16,4a: A First Addition*, s. 221.

[327] Por. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 69.

[328] Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 132.

[329] Por. U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 244.

[330] W wierszu tym nie jest do końca jasne, jakie jest dopełnienie czasownika ὁράω. Powstaje pytanie, czy czasownik ten odnosi się do poprzednio wspominanych dzieł, czy do Jezusa i Ojca, jak jest to w przypadku czasownika μισέω. Trudność sprawia szczególnie pleonastyczne użycie spójnika καί. Wiersz staje się bardziej zrozumiały, gdy spójnik καί, znajdujący się po czasowniku μισέω, będziemy pojmowali adwersatywnie. Por. F. Blass, A. Debrunner, *A Greek Grammar of The New Testament*, s. 230, § 444.

Ponieważ słowa i czyny Jezusa są w rzeczywistości słowami i czynami Ojca (por. J 5,36; 14,10), odrzucenie Jezusa i nienawiść do Niego są skierowane również do Ojca.

Wiersz 25. Nieuzasadniona nienawiść do Jezusa jest bliżej umotywowana cytatem z Pisma. Takie używanie cytatu z Pisma Świętego jest w Czwartej Ewangelii dobrze znane. W J 12,38-39 użyty jest cytat z Izajasza, aby wytłumaczyć grzech niewiary. W omawianym wierszu na wprowadzenie cytatu użyta została formuła, która jest najdłuższa w Czwartej Ewangelii. Wyrażenie πληρόω, które opisuje wypełnienie słów Pisma, znajduje się jeszcze w J 12,38; 13,18. Czasownik ten pokazuje nam, jak pierwotni chrześcijanie odnosili się do pism Starego Testamentu, w których znajdowali liczne odnośniki do Jezusa. Przez odwoływanie do Pisma, którego Żydzi używali jako argumentu przeciw Jezusowi[331], ewangelista chce wykazać, iż nienawiść ta jest nieuzasadniona. Taki jest również sens wyrażenia ὁ νόμος αὐτῶν. Zaimek dzierżawczy nie jest użyty ironicznie, ale akcentuje niewłaściwe zrozumienie Pisma, które doprowadziło Żydów aż do nienawiści wobec Jezusa (zob. J 7,19). Przytoczone w tekście słowa Pisma: ἐμίσησάν με δωρεάν, nie odpowiadają dosłownie żadnemu tekstowi LXX, lub innemu greckiemu tłumaczeniu Starego Testamentu. Również tekst hebrajski nie zawiera precyzyjnego ekwiwalentu tego cytatu. Nie jest w tekście podane, o jaką księgę Starego Testamentu chodzi. Rzeczownik ὁ νόμος, który zwykle oznacza pięć ksiąg prawa Mojżeszowego, w tym miejscu oznacza cały Stary Testament. Najbliższe wobec tego cytatu są dwa psalmy, mianowicie Ps 35,19 oraz Ps 69,5. Marten J. J. Menken[332] argumentuje, iż właśnie Ps 69,5 jest źródłem dla autora Czwartej Ewangelii. Psalm jest lamentacją niesłusznie oskarżonego człowieka, co w pełni odpowiada Jezusowym słowom. Psalm ten jest ewangeliście dobrze znany. W J 2,17 cytowany jest wiersz 10 tegoż Psalmu; wypowiedziane na krzyżu Jezusowe słowo „pragnę" w J 19,28, wydaje się być aluzją do Ps 69,22.

Bóg mówi przez słowa Pisma, a ci, którzy szukali w Piśmie argumentu, żeby oskarżyć Jego Syna, są przez słowa Pisma obarczeni winą[333]. Przez swoją nienawiść ściągają na siebie Bożą sprawiedliwość, o którą błaga psalmista.

Wiersz 26. W tym wierszu ponownie pojawia się Paraklet. Sugeruje się często, iż tekst ten jest późniejszym dodatkiem. Na poziomie makroskładni tekst formalnie nie wiąże się z poprzednią perykopą[334]. Jak jednak trafnie

---

331 Por. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 70.

332 Zob. M.J.J. Menken, *„They Hated Me without Reason (John 15:25)*, w: tenże, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel. Studies in Textual Form*, [CBET 15], Kampen 1996, 144-145.

333 Por. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 70.

334 Por. T.L. Brodie, *The Gospel According to John*, s. 489. Por. również: R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 425.

pokazuje Schnackenburg[335], Paraklet, który jest świadkiem, pełni tę samą funkcję, co słowa i dzieła Jezusa w tekście poprzednim. Idea świadectwa pełni zatem funkcję łącznika wspominanych tekstów.

Wiersz rozpoczyna się wypowiedzią o przyjściu Parakleta. Jezus, który odchodzi z tego świata, obiecuje uczniom Parakleta, który ich będzie wspierał, opiekował się nimi, tak jak to czynił Jezus. Paraklet – Duch Prawdy – zostanie posłany uczniom przez Syna od Ojca. Mówiąc o posłaniu Ducha ewangelista używa czasownika πέμπω; ten sam czasownik jest użyty na określenie misji Jezusa. Sugeruje to kontynuowanie misji Jezusa, który sam pośle Ducha od Ojca. Ciekawy jest fakt, że Paraklet ma również inne imię, mianowicie „Duch Prawdy" (τνεῦμα τῆς ἀληθείας)[336]. Określenia „Duch Prawdy" oraz „Paraklet" występują w Mowie pożegnalnej zamiennie. Tytuł „Duch Prawdy" pojawia się w Mowie pożegnalnej trzykrotnie (J 14,17; 15,26; 16,13). Prawda ἡ ἀλήθεια oznacza u Jana najpierw słowo Boże (względnie słowo Jezusa, zob. J 17,17; 1 J 1,8.10); następnie objawienie przyniesione przez Jezusa (zob. J 1,17; 14,6). Prawda oznacza nawet samą osobę Jezusa (J 14,6). Prawda jako objawienie Boże jest identyczna z orędziem i osobą Jezusa[337]. Jak Jezus za swego życia ziemskiego przekazywał prawdę – objawiał Ojca, tak teraz po Jego odejściu Duch Prawdy objawia Jezusa i prawdę przez Niego objawioną[338]. Duch Prawdy jest posłany od Ojca i od Ojca pochodzi (παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται). Prawdy zawarte w tych stwierdzeniach wzajemnie się potwierdzają. Zarówno posłanie od Ojca, jak i pochodzenie od Niego, które jest wieczystym pochodzeniem, gwarantuje prawdziwą i dokładną znajomość oraz wierne przekazywanie prawdy objawienia[339].

Posłannictwo Ducha Świętego ma swój sens i cel. Będzie On świadczył o Jezusie – ἐκεῖνος μαρτυρήσει περί ἐμοῦ. Czasownik μαρτυρέω występuje w Czwartej Ewangelii bardzo często.[340]. Sam Jezus występuje jako świadek, który przyszedł, aby dać świadectwo prawdzie (J 16,37). W Czwartej Ewangelii występują jednak dalsi świadkowie: Ojciec (J 5,32.37; 8,18), Abraham

---

[335] R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 134.

[336] Tytuł ten występuje również we wspólnocie qumrańskiej. Nadany został księciu dobra, który walczy ze synami zła. Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 699. Poza zbieżnością czysto werbalną, nie ma innych paralel, które łączyłyby Parakleta z postacią z Qumran. Zob. A. Jankowski, *Paraklet*, Jana, s. 192.

[337] Zob. J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, Kielce 1998, s. 324.

[338] Por. tamże, s. 204.

[339] Zob. A. Kot, *Duch Paraklet (J 14-16)*, w: *Prorok potężny czynem i słowem*. Red. B. Szier-Kramarek, G. Kramarek, K. Mielcarek, Lublin 1997, s. 196.

[340] W Czwartej Ewangelii 33 razy, w całym NT 76 razy. Na temat świadectwa zob. obszerną pracę: J. Beutler, *Martyria: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes*, Frankfurt am Main 1972.

(J 8,56), Mojżesz (J 5,46n), Jan Chrzciciel (J 1,6-5.15.19.32.24; 3,26.28; 5,33). Przedmiotem świadectwa jest jednak zawsze sam Jezus, nawet gdy On sam świadectwo to składa (zob. J 8,14.18)[341]. Ma to na celu pokazanie, kim jest Jezus zarówno w swoim nauczaniu, jak i działaniu.

Kontekst analizowanego wiersza, mówiący o nienawiści świata, wskazuje, że świadectwo Parakleta ma charakter obrony Jezusa. Poprzedni tekst przedstawia nam nieustanną wrogość świata wobec Jezusa. Paraklet wyraźnie świadczy w sensie obronnym, ponadto oskarża drugą stronę, czyli świat[342]. Tłem tej obrony jest nieustanny sąd[343], przed którym trzeba składać świadectwo. Ewangelie synoptyczne zawierają kilka paralelnych tekstów, według których zadaniem Ducha Świętego jest wspomaganie uczniów prowadzonych przed ludzkie trybunały: „Nie wy będziecie mówili, ale Duch Ojca waszego będzie mówił przez was" (Mt 10,20); „Duch Święty nauczy was, w tej właśnie godzinie, co należy powiedzieć" (Łk 12,12). Przedstawiony w Czwartej Ewangelii sąd jest jednak inny niż synoptyczne ludzkie trybunały. W Czwartej Ewangelii chodzi o nieustanny proces pomiędzy wspólnotą wierzących i światem, pomiędzy jednością i niewiarą[344].

Wiersz 27. Spójnik καί, którym rozpoczyna się ten wiersz, nawiązuje do wiersza poprzedniego. Partykuła δέ nie sugeruje przerwy myślowej w dyskursie, ale akcentuje zmianę podmiotu świadectwa[345]. Świadectwo uczniów nie jest więc świadectwem odrębnym od tego, które składa Paraklet, jak to sugerują niektórzy autorzy[346], ale chodzi tutaj raczej o jeden proces, w którym uczniowie i Paraklet pełnią swoją własną rolę[347]. Świat nie może widzieć Ducha Parakleta (zob. J 14,17), dlatego jedyną drogą, żeby Jego świadectwo było „słyszalne", jest świadectwo uczniów[348].

---

341 Zob. A. Jankowski, *Paraklet*, s. 202.

342 Por. tamże, s. 202-203.

343 Prof. Johannes Beutler (*Martyria*, s. 276) pisze o sądowniczym charakterze świadectwa: „Kontext legt ein stärker gerichtliches Verständnis der Stelle nahe (vgl. 16,8). [...] Damit ist... Zeugnis Teil des »großen Prozesses« zwischen Jeusus und der Welt". O sądzie pisze również: R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 426. Por. również: H. Sasse, *Der Paraklet im Johannes-Evangelium*, ZNW 24 (1925), s. 260-270.

344 Por. A. Paciorek, *Duch święty kontynuatorem obecności Jezusa wśród uczniów (J 13-17)*, RBL 54 (2001), s. 21.

345 Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 134. Konstrukcja καὶ δέ w przeciwieństwie do δὲ καί nie wyraża adwersatywność lecz łączność. Por. F.F. Blass, A. Debrunner, *A Greek Grammar of The New Testament and Other Early Christian Literature*, § 447 / 9.

346 Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 700.

347 Zob. T.L. Brodie, *The Gospel According to John*, s. 490.

348 Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 700. Por. również: J. Beutler, *Martyria*, s. 275. Oraz: M. Hasitschka, *Die Parakletworte im Johannesevangelium*, s. 106. Pojmowanie świadectwa uczniów i świadectwa Parakleta jako jendego procesu jest utrud-

Uczniowie otrzymują przykazanie, żeby dawali świadectwo o Jezusie. Czasownik μαρτυρέω występuje w wierszu w trybie oznajmującym czasu teraźniejszego drugiej osoby liczby mnogiej. Forma ta może być jednak interpretowana jako imperatyw, dla takiej interpretacji znajdujemy również uzasadnienie w tekście. W perykopie można dostrzec pewien powtarzający się regularnie schemat użycia imperatywów. Przed lub po wezwaniu, skierowanym do uczniów, pokazany jest wzór Jezusa, który uczniowie mają naśladować (zob. J 15,4.9.12). Również w omawianym tekście przedstawione jest najpierw świadectwo Parakleta, do którego w podobny sposób wezwani są uczniowie.

Świadectwo uczniów opiera się na przebywaniu z Jezusem od początku (ἀπ᾽ ἀρχῆς). Wyrażenie to odnosi się do początków Jezusowej działalności, kiedy uczniowie zaczęli Go naśladować[349]. Ich świadectwo opiera się na przebywaniu z Jezusem. Ich widzenie zmysłowe przeradza się w doświadczenie rzeczywistości niewidzialnej. Czas teraźniejszy czasownika ἐστε sugeruje ciągłość. Kontakt uczniów z Jezusem trwa nieustannie. W Mowie pożegnalnej kilkakrotnie zostaje podkreślana trwała obecność Jezusa z uczniami, w uczniach[350].

4.4. Wierność ucznia Chrystusowi w czasie prześladowań (J 16,1-4a)

Wiersz 16,1. Pierwszy wiersz 16 rozdziału, tworzący inkluzję z wierszem 4a, mówi nam o zamiarze całego dyskursu zamykającego fragment 16,1-4a. Formuła ταῦτα λελάληκα ὑμῖν odnosi się do poprzednich słów Jezusa i stanowi konkluzję dyskursu. Wiersz 1 oraz 4 zbudowane są jako zdania celowe, objawiające nam konkretny cel Mowy Jezusa – wiersz 1 jako element negatywny, wiersz 4 natomiast jako pozytywny. Fragment obramowany tymi dwoma wierszami wskazuje na konkretne zagrożenie. Badana Mowa Jezusa J 15,1 – 16,4a jest w ten sposób osadzona w konkretnej sytuacji wspólnoty,

nione, ponieważ świadectwo Parakleta jest przedstawione w czasie przyszłym, natomiast świadectwo uczniów w czasie teraźniejszym. Por. tamże, s. 689-690. Problem ten zostaje rozwiązany kiedy uświadomimy sobie, że świadectwo Parakleta jest właśnie kontynuacją świadectwa Jezusowego. Nie jest więc czymś zupełnie nowym, co dopiero ma przyjść, ale czymś, co jest ciągle obecne wraz z osobą Jezusa.

[349] Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 690. Por. również J. Beutler, *Martyria*, s. 275. Beutler pisze, iż wyrażenie ἀπ᾽ ἀρχῆς „verweist auf die Lebensgemeinschaft der Jünger mit Jesus als Grundlage für ihr Christuszeugnis im Kampf zwischen Glauben und Unglauben". Thomas Brodie (*The Gospel According to John*, s. 490) sugeruje, że chodzi o początek, w sensie przedwiecznego Bożego planu. Paralelny tekst 1 J 1,1-2 pokazuje nam jednak, iż chodzi o początek Jezusowej działalności.

[350] Zob. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, s. 482-483.

do której jest adresowana. Rzuca nam to też światło na to, w jaki sposób pierwotni chrześcijanie odnosili słowa Jezusa do tego, co aktualnie przeżywali.

Jako pierwszy cel Mowy podane jest „nieulegnięcie zgorszeniu" (μὴ σκανδαλισθῆτε). Czasownik σκανδαλίζω ma dosłowne znaczenie „spowodować, że ktoś potknie się, upadnie". W przenośnym znaczeniu – częściej używanym – był rozumiany jako „spowodować, że ktoś zrobi coś złego, że popełni grzech". W Czwartej Ewangelii zgorszenie jest przedstawione jako zagrożenie wiary, które powoduje, że człowiek odchodzi od Jezusa. W 6 rozdziale wielu Jezusowych uczniów, którzy byli zgorszeni trudnością Jezusowej Mowy, odeszło od Niego (por. J 6,60-66). Zgorszenie oznacza więc porzucenie wiary w Jezusa i zerwanie więzów ze wspólnotą z powodu jakiejś trudności, czy prześladowań [351].

Jezusowe słowo powoduje, że człowiek nie poddaje się jednak rezygnacji i rozpaczy, nawet z powodu ryzyka utraty własnego życia, ale jest umacniany tym, co Jezus do niego mówi.

Wiersz 2. Wiersz zawiera wzmiankę o prześladowaniu uczniów Jezusa, które było realizowane poprzez synagogalną ekskomunikę. Jezus zapowiada, że będą oni usuwani z synagog – ἀποσυναγώγους ποιήσουσιν ὑμᾶς. Przymiotnik ἀποσυναγώγους, który występuje tylko w Czwartej Ewangelii (J 9,22; 12,42; 16,2) jest formą złożoną z przedrostka ἀπό i rzeczownika συναγωγή. Przedrostek ἀπό ma podstawową funkcję separatywną i oznacza „oddalić, odsunąć". Rzeczownik „synagoga" może oznaczać: a) miejsce zgromadzeń liturgicznych; b) lokalną wspólnotę synagogalną; c) całą wspólnotę narodową i religijną Żydów. W pojęciu ἀποσυναγώγους słowo to przyjmuje trzecie z wymienionych znaczeń[352]. Termin ἀποσυναγώγους jest tłumaczony jako „wydalenie", „ekskomunika z Synagogi". Pojęcie to w naszym wierszu pełni funkcję orzeczenia przymiotnikowego czasownika ποιέω. Całe to wyrażenie oznacza „czynić ekskomunikowanym" i zawiera element egzekutywny. Taką ekskomunikę pełniło przekleństwo *Birkat ha-Minim* Rabbiego Gamaliela II (r. 85-90 n. e.). Jak nam to przedstawia Czwarta Ewangelia, postanowiona przez władze żydowskie ekskomunika była faktycznie realizowana. Uzdrowiony przez Jezusa niewidomy człowiek zostaje wyrzucony przez Żydów (J 9,34). Podobnie wrogo nastawieni są do Łazarza (J 12,11), a według naszego tekstu również do uczniów Jezusa. Owe prześladowania i ekskomunika były skierowane przeciw mesjanizmowi Jezusa: „gdy ktoś uzna Jezusa za Mesjasza, zostanie wyłączony z synagogi" (J 9,22). Żydzi, którzy według Czwartej Ewangelii mogą być jedynym agensem ekskomuniki, byli dla wspólnoty Janowej głównymi reprezentantami sfery świata. Uczniowie Jezusa w pełni należeli do Jezusa, dlatego żyjąc innymi wartościami niż świat, żyli w kon-

[351] Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 690.

[352] Zob. M. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół*, s. 60.

traście ze swoim środowiskiem. Było to na tyle silne, że stawali się obcymi we własnym narodzie[353]. Zaostrzenie sporu między chrześcijanami a Żydami pokazane jest w pełni w następnej części wiersza.

Dramatyzm sytuacji wyraża zwrot „nadchodzi godzina" (ἔρχεται ὥρα)[354]. W Czwartej Ewangelii rzeczownik ten posiada sens teologiczny, który odnosi się do momentu objawienia Jezusowej chwały (zob. J 12,24). Takie objawienie dokona się przez śmierć Jezusa. Całe życie Jezusa kieruje się ku tej godzinie[355]. Wszystkie wydarzenia odbywają się w atmosferze nadejścia tej godziny (por. J 13,1). Powstaje pytanie, czy o tę właśnie godzinę chodzi w omawianym wierszu[356]. Wiersz 4a, który mówi, iż chodzi o „ich godzinę" (ἡ ὥρα αὐτῶν), stawia w kontraście godzinę Jezusa, jako godzinę chwały, godzinę miłości (por. J 13,1n), godzinę świata, która jest godziną „objawienia" wrogości świata, jego nienawiści. Godzina Jezusa jest w oczach świata godziną poniżenia i śmierci, chociaż w rzeczywistości była godziną objawienia Jego chwały. Z drugiej strony godzina prześladowców będzie godziną pozornego zwycięstwa nad Jezusem i Jego uczniami, w rzeczywistości zaś chwilą ich eschatologicznej klęski i upadku[357].

Nienawiść świata doprowadza do zabijania uczniów Jezusa (ἀποκτείνω). Motyw prześladowania i zabijania chrześcijan jest znany w tradycji Nowego Testamentu. Jezus w Ewangelii według św. Mateusza (24,9) wypowiada do uczniów ostrzeżenie: „Wydadzą was na udrękę i będą was zabijać, i będziecie w nienawiści u wszystkich narodów, z powodu mego imienia". Dzieje Apostolskie podają nam opis męczeńskiej śmierci Szczepana (Dz 58-60) oraz Jakuba (Dz 12,2-3). Egzegeci przytaczają również świadectwa Ojców Kościoła, np. Justyna i Polikarpa, mówiące o prześladowaniu chrześcijan przez władze żydowskie, kiedy to wielu wyznawców Chrystusa zostało wydanych na śmierć[358].

Zaskakująca jest jednak motywacja takiego poczynania, które stanowi oddanie czci Bogu (λατρείαν προσφέρειν τῷ θεῷ). O tym, że tego rodzaju

---

[353] Por. F. Porsch, *Evangelium sv. Jana*, s. 158.

[354] Partykuła ἀλλά nie jest w tym wierszu użyta adwersatywnie. F. Blass i A. Debrunner (*A Greek Grammar of The New Testament*, s. 233, § 448) wykazują, iż partykuła ta emfatycznie wprowadza dalszą kontynuację poruszanego tematu, w tym przypadku prześladowania uczniów.

[355] Por. J. Beutler, *Die Stunde Jesu im Johannesevangelium*, s. 26.

[356] W ten sposób interpretuje ten rzeczownik ks. Mirosław Wróbel, por. tenże, *Synagoga a rodzący się Kościół*, s. 146-147.

[357] Por. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, s. 404.

[358] Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 691. Zob. również: R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 139-140. Zob. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 331.

motywacja występowała rzeczywiście pisze apostoł Paweł w liście do Galatów (1,13-14), wspominając swoją przeszłość:

„Słyszeliście przecież o moim postępowaniu ongiś, gdy jeszcze wyznawałem judaizm, jak z niezwykłą gorliwością zwalczałem Kościół Boży i usiłowałem go zniszczyć, jak w żarliwości o judaizm przewyższałem wielu moich rówieśników z mego narodu, jak byłem szczególnie wielkim zapaleńcem w zachowywaniu tradycji moich przodków".

Wiersz 3: Jezus mówi, że do takiej ślepej i zdeformowanej gorliwości doprowadza brak poznania Ojca i Jego samego (οὐκ ἔγνωσαν τὸν πατέρα οὐδὲ ἐμέ). Motyw ten znany jest już z wcześniejszych tekstów Ewangelii (por. J 5,37b-38; 7,28; 8,27.55). Ta sama myśl była omówiona w J 15,21b. Teraz autor znów ją przytacza, żeby pokazać, jakie skutki może rodzić nieznajomość Jezusa i Jego Ojca. Mamy tu do czynienia z tragicznym paradoksem – dzieła tych, którzy zabiegali o oczyszczenie kultu stały się dowodem, że Oni właśnie nie poznali Boga. Pokazuje to, do czego może doprowadzić narzucanie własnej koncepcji Objawienia, nawet jeśli jest to czynione w dobrej intencji.

Wiersz 4a. Wiersz zamykający naszą perykopę jeszcze raz wskazuje na parenetyczny cel Mowy. To ostatnie upomnienie ma na celu przygotować uczniów, uodpornić na zagrożenia, które nadejdą w czasie (ὅταν ἔλθῃ ἡ ὥρα αὐτῶν), kiedy wszystkie ludzkie przejawy entuzjazmu utracą swój sens i człowiek będzie musiał stanąć wobec realnego zagrożenia. Żeby w takiej sytuacji wiara uczniów nie ucierpiała, o czym jest mowa w wierszu 16,1, Jezus wypowiada do nich swoje słowo, o którym uczniowie powinni pamiętać (μνημονεύω). Czasownik μνημονεύω nie oznacza tylko statycznego trzymania w myśli jakiegoś słowa czy wydarzenia. W znaczeniu Janowym czasownik ten jest dynamiczny, oznacza też zrozumienie danego faktu. Do takiego aktywnego i twórczego pamiętania doprowadza Duch Paraklet, który powinien uczniom przypominać wszystko, co Jezus powiedział (por. zbliżony do czasownika μνημονεύω czasownik ὑπομιμνῄσκω)[359]. Chodzi tu o nadanie słowom i czynom Jezusa sensu historiozbawczego, który uczniowie potrafili odczytać w mocy Ducha dopiero po uwielbieniu Jezusa. A zatem uczniowie Jezusa powinni w mocy Ducha dążyć do głębszego zrozumienia i doświadczalnego przeżycia Jezusowego słowa, szczególnie w sytuacjach krytycznych.

* * *

Po przeprowadzeniu egzegezy tekstu 15,1-16,4a możemy stwierdzić występowanie w nim kilku motywów, które w toku dalszych badań zostaną rozwinięte w interpretacji teologicznej. Tekst 15,1-16,4a odbija tragiczną sy-

[359] Tę funkcję Parakleta szczegółowo analizuje o. Augustyn Jankowski, zob. tenże, *Paraklet*, s. 198-201.

tuację chrześcijan, ekskomunikowanych z Synagogi. Doświadczenie to było dla nich egzystencjalną tragedią. Pochodzący z judaizmu chrześcijanin, który całe życie uczęszczał do synagogi, był częścią Synagogi jako wspólnoty narodu wybranego i wierzył, iż wszystkie oczekiwania tej wspólnoty oraz obietnice dane jej przez Boga, wypełniają się w Jezusie Chrystusie, w którego on uwierzył. Teraz jednak z powodu jego wiary w Chrystusa został wydalony z Synagogi i prześladowany przez swoich braci. W takiej tragicznej sytuacji rodzi się pytanie: Do kogo ja przynależę? Czy przez owo wydalenie już nie mam udziału w łaskach narodu wybranego? Dlaczego mnie prześladują? Czy popełniłem coś złego?

Na te pytania właśnie otrzymuje odpowiedź w słowach Jezusa, wypowiedzianych, aby uczeń nie załamał się w wierze (16,1.4a). Tożsamość chrześcijanina jest teraz określana poprzez jego przynależność do Jezusa, poprzez jego zjednoczenie z Chrystusem – krzewem winnym – w którym wypełniają się wszystkie łaski i oczekiwania narodu wybranego – winnicy Jahwe. Od ucznia trwającego we wspólnocie z Chrystusem oczekuje się – tak jak kiedyś od narodu wybranego – żeby przynosił owoc. Jednocześnie nastąpiło „poszerzenie łaski" poza naród wybrany, bowiem każdy chrześcijanin doświadcza w Jezusie szczególnej opieki Ojca, nie tylko członek narodu wybranego. Żeby jednak doświadczać tej opieki należy przede wszystkim być zjednoczonym z Chrystusem, trwać w Jego Objawieniu – w jego słowie – oraz w Jego miłości. Tożsamość ucznia jest więc określana poprzez jego wspólnotę z Jezusem, poprzez jego status przyjaciela Chrystusa, do którego Chrystus sam go podniósł poprzez wybranie. Wybranie znajduje się u podstaw tożsamości ucznia. Jego tożsamość określona jest poprzez miłość, której doświadcza od Jezusa. Miłość Jezusa została objawiona w jego śmierci za uczniów (15,13), poprzez którą uczniom przyniósł zbawienie. Do takiej miłości wezwany jest również uczeń (15,12.17). Ona powinna być jego znakiem egzystencjalnym wobec jego wspólnoty, lecz również wobec świata, który go znienawidził.

Prześladowanie ucznia nie jest skutkiem jego złego postępowania, lecz skutkiem grzechu świata. Paradoksalnie jest znakiem przynależności ucznia do Jezusa, którego pierwszego znienawidził świat. Nienawiść świata spowodowana jest ignorancją świata wobec Chrystusa i Jego Ojca. Doniosły jest fakt, iż chociaż świat jest pokazany w całym swym negatywnym położeniu, istnieje jednak możliwość, iż będzie zachowywać słowo Chrystusa i słowo uczniów (16,20). W ten sposób przedstawiona jest misja uczniów w świecie – oni mają być świadkami Chrystusa w mocy Ducha Świętego.

Rozdział IV

Popaschalna egzystencja ucznia (J 16,4b-33)

Tekst J 16,4b-33 stanowi ostatnią część Mowy pożegnalnej. Fragment ten zostanie poddany szczegółowej analizie egzegetycznej, aby odczytać zawarte w nim orędzie. Wstępne badania literackie i historyczne tego tekstu pokazały, iż jest on paralelny do tekstu 14,1-31. Oba te teksty łączy temat centralny – odejście Jezusa. W pierwszej Mowie jest on pokazany w świetle chrystologicznym, w Mowie ostatniej dominuje „optyka eklezjalna". Zanim tekst ten zostanie przeanalizowany, przeprowadzona zostanie krytyka tekstu, następnie zostanie on przetłumaczony na język polski oraz będzie przeanalizowana jego struktura wewnętrzna. Następnie za pomocą przyjętej metody egzegetycznej przebadane zostaną poszczególne części Mowy, zgodnie z wewnętrzną strukturą tekstu.

1. Ustalenie i tłumaczenie tekstu J 16,4b-33

Tak jak w poprzednich rozdziałach egzegetycznych, tak i teraz pierwszym krokiem, budującym bazę dla egzegezy będzie krytyka tekstu. Badany tekst 16,4b-33 zawiera w porównaniu z poprzednim tekstem więcej różnych lekcji, które należy rozważyć. Edytorzy *Greek New Testament* (4 wydanie) wybrali następujące wiersze z niepewną lekcją – 16,13.16.18.22.23.27.28. Będziemy się zajmowali wszystkimi tymi lekcjami z wyjątkiem wiersza 27, którego poszczególne lekcje są niewiele znaczące dla egzegezy. Dla egzegezy najważniejszym natomiast jest rozstrzygnięcie problemu brzmienia w. 13[1].

Dla krytyki tekstu Mowy pożegnalnej 16,4b-33 ważne są dwa papirusy: P^5 i P^{22}. Oba pochodzą z III wieku. Papirus P^5 zawiera pierwszy rozdział Czwartej Ewangelii oraz rozdziały 16-20. Zawiera tekst wykazujący podobieństwa z tekstem rodziny aleksandryjskiej. Aktualnie przechowywany jest w British Museum w Londynie. Papirus P^{22} zawiera rozdziały 15 i 16 Jest

[1] Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 1, s. 166.

zaliczany do rodziny rękopisów tekstu zachodniego. Tekst papirusu jest bardzo podobny do tekstów kodeksów א oraz D.

1.1. Krytyka tekstu J 16,4b-33

Wiersz 13: Rękopisy zawierają stosunkowo dużą liczbę różnych wariantów tekstu części b wiersza 13. Chodzi głównie o kolejność i gramatyczną formę słów tworzących to zdanie. Dwa najlepiej poświadczone warianty to:

a) ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ·
b) ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν

Pierwszy wariant zawarty jest w Kodeksie Synajskim po poprawce (niepoprawiony tekst omija πάσῃ), w kodeksach L, W, dalej małoliterowych kodeksach 1, 33, 565 itd. Drugi wariant zawarty jest w Kodeksie Aleksandryjskim, Watykańskim, Δ, kodeksach uncjalnych 068, 0141, 0233 oraz w wielkiej liczbie kodeksów minuskułowych, lekcjonarzach, starożytnych tłumaczeniach i dziełach Ojców Kościoła. Drugi wariant poparty jest większą liczbą świadków, wydaje się być jednak świadomą zmianą tekstu. Kopista prawdopodobnie wprowadził konstrukcję εἰς plus biernik, ponieważ ta bardziej odpowiada rekcji czasownika ὁδηγέω niż ἐν plus *dativus*[2].

Wiersz 16: Rękopisy zawierają zasadniczo dwa różne zakończenia tego wiersza. W pierwszym przypadku wiersz kończy się słowami καὶ ὄψεσθέ με. Lekcję tę zawiera papirus P[5] z III wieku oraz ważny dla Czwartej Ewangelii papirus P[66], dalej majuskułowe kodeksy *Sinaiticus*, *Vaticanus*, *Bezae*, *Regius*, *Freer* oraz 0141, 0250, 1071, liczne tłumaczenia starożytne, a także dzieło Orygenesa i Jana Chryzostoma. Jest to więc lekcja bardzo dobrze poświadczona starymi rękopisami dobrej jakości.

[2] Zob. B. Metzger, *A Textual Commentary*, s. 210. C.K. Barret (*The Gospel According to St. John*, s. 489) pisze, iż konstrukcja ὁδηγέω plus ἐν w Czwartej Ewangelii wzorowana była na języku Septuaginty. Autorzy zajmują się różnicami znaczeniowymi pomiędzy tymi dwoma lekcjami. Ojciec de la Potterie (*Le Paraclet*, Assemblés du Seigneur 47 (1963), s. 45) decyduje się na konstrukcję z εἰς, pojmując ją jako cel działania Ducha, prowadzącego do samego sedna wszystkiej prawdy. Raymond Brown (*The Gospel according to John*, vol. 2, s. 703) przeciwstawia się temu twierdzeniu przyjmując konstrukcję z ἐν. Pisze o prowadzeniu „along the way of truth". C.K. Barret (*The Gospel According to St. John*, s. 489) tłumaczy, iż chodzi o „guidance in the whole sphere of truth". Ksiądz profesor Lech Stachowiak (*Ewangelia według św. Jana*, s. 333) tłumaczy konstrukcję z εἰς jako „poprowadzi was ku całkowitej prawdzie", a konstrukcję z ἐν i datiwem jako „poprowadzi was w całej prawdzie". Opowiada się za wariantem z εἰς. Beasley-Murray (*John*, s. 268) wskazuje na nikłą różnicę znaczeniową miedzy tymi dwoma przyimkami, co doprowadziło do ich zamiennego używania. Por. również: F.F. Blass, A. Debrunner, *A Greek Grammar of The New Testament*, § 205n.

Drugie, dłuższe zakończenie dodające ὅτι ὑπάγω πρὸς τόν πατέρα zawarte jest z drobnymi odmianami w kodeksie Aleksandryjskim, kodeksie *Petropolitanus*, kodeksie *Athous Laurae*, kodeksach *Sangallensis*, *Korodethi*, oraz w kodeksach majuskułowych 068, 0233, jak również w wielu kodeksach małoliterowych. Lekcję tę zawierają rękopisy tekstu bizantyjskiego i wielka liczba starożytnych tłumaczeń. Co prawda większa liczba rękopisów popiera drugą lekcję, jednak nie są one tak dobrej jakości, jak te popierające lekcję pierwszą, za przyjęciem której przemawiają również argumenty wewnętrzne, ponieważ dłuższe zakończenie wydaje się być harmonizacją z następnym wierszem 17[3].

Wiersz 18: W wierszu tym sporna jest konstrukcja ὅ λέγει. Zawarta jest w kodeksie Synajskim po drugiej poprawce, kodeksie Aleksandryjskim, Watykańskim, kodeksie Bezy po drugiej poprawce, w kodeksach L, Δ, Θ, Ψ, 068, 0233, 0250, kodeksach mijuskułowych 28, 33, oraz w dużej liczbie innych kodeksów. Popierają ją również rękopisy tekstu bizantyjskiego, lekcjonarze i tłumaczenia starożytne. Za oryginalnością tej lekcji przemawia duża liczba różnorodnych świadków. Lekcji tej nie zawierają natomiast papirusy P^5 i P^{66} oraz kodeks Synajski (w jeszcze niepoprawianym stanie), kodeks Bezy (w pierwotnym stanie), kodeks Freera oraz kodeksy minuskułowe. Za tą lekcją przemawia starożytność świadków. Argumenty zewnętrzne są więc niewystarczalne, żeby rozstrzygnąć kwestię oryginalnego brzmienia tekstu. Co do argumentów wewnętrznych, sprawa jest również niepewna, bowiem można wytłumaczyć opuszczenie tej konstrukcji jako zbędnej, jak również jej dopełnienie dla większej klarowności tekstu[4]. Dopełnienie tej konstrukcji mogło nastąpić również w wyniku harmonizacji z tekstem 17 wiersza. Nie jest więc możliwe ostateczne rozstrzygnięcie tej kwestii. Brzmienie tekstu pozostaje niepewne.

Wiersz 22: W refleksji nad tym wierszem dominuje zagadnienie dwóch czasowników. Pierwszy czasownik znajduje się w rękopisach w dwu formach – w czasie teraźniejszym ἔχετε i czasie przyszłym ἕξετε. Czasownik w czasie teraźniejszym zawarty jest w papirusie P^{22}, kodeksie Synajskim przed poprawką, kodeksie Watykańskim, kodeksie Efrema, kodeksie Waszyngtońskim, kodeksie *Sangalliensis*, w majuskułowym kodeksie 0141, wielkiej liczbie kodeksów minuskułowych, tekście Bizantyjskim, lekcjonarzach, tłumaczeniach, dziełach Ojców Kościoła. Jednak ἕξετε jest również bardzo dobrze poświadczone. Znajduje się w P^{66}, kodeksach A, D, (L), (N), kodeksie Koridethi, kodeksie Ψ oraz w kodeksach małoliterowych i tłumaczeniach

[3] Zob. B. Metzger, *A Textual Commentary*, s. 210. C.K. Barret, *The Gospel According to St. John*, s. 489: „It [ὅτι ὑπάγω πρὸς τόν πατέρα] was probably added to prepare for the last part of the question in v. 17". Zob. również: G. Beasley-Murray, *John*, s. 268.

[4] Zob. B. Metzger, *A Textual Commentary*, s. 210-211. Według Barreta (*The Gospel According to St. John*, s. 492) opuszczenie jest „probably right".

starożytnych. Jednak ta druga wersja najprawdopodobniej powstała w wyniku próby harmonizacji z czasownikiem z wiersza 20[5], w którym wszystkie czasowniki występują w czasie przyszłym. Jezus mówi o rzeczach nadchodzących. Poza tym czasownik ἔχω bardzo rzadko występuje w czasie przyszłym. W formie ἕξετε znajduje się w Nowym Testamencie tylko raz w Apk 2,10. Forma teraźniejsza natomiast może mieć również znaczenie *futurum*.

Również drugi czasownik zawarty jest w rękopisach w formie czasu teraźniejszego αἴρει, jak również przyszłego ἀρεῖ. Obie formy są solidnie poświadczone. W formie αἴρει czasownik ten występuje w papirusie P[22], kodeskie Synajskim oraz w dalszych kodeksach majuskułowych – A, C, D[1], L, Δ, θ, Ψ, 0141, w tekście rodzin małoliterowych kodeksów f[1.13]. Poświadcza go również wielka liczba innych małoliterowych kodeksów oraz rękopisy tekstu bizantyjskiego. Czas przyszły tego czasownika preferują: papirus P[5], kodeksy B, D, E, G, H oraz tłumaczenia starożytne. Sytuacja jest jednak podobna jak w przypadku czasownika ἔχω. Czas przyszły ἀρεῖ najprawdopodobniej powstał w wyniku próby dostosowania do wiersza 20[6]. Również w tym przypadku ta poprawka była zbędna, ponieważ samo αἴρει ma odcień znaczeniowy czasu przyszłego[7].

Wiersz 23: Szyk zdania ἄν τι αἰτήσητε τὸν πατέρα ἐν τῷ ὀνόματί μου δώσει ὑμῖν stanowi główny problem lekcji tego wiersza. Rękopisy zawierają zasadniczo dwa warianty. Pierwszy, zgodny z powyższym szykiem zdania, mówi o prośbie uczniów w imieniu Jezusa. Natomiast drugi wariant δώσει ὑμῖν ἐν τῷ ὀνόματί μου, mówi, iż w imieniu Jezusa dokona się dar Ojca. Pierwsza lekcja jest bardzo dobrze poświadczona, zawarta jest w wielkiej ilości rękopisów pochodzących z różnych rodzin tekstu. Znajduje się w papirusie P[22], kodeksach A, C[3], D, W, θ, Ψ, 0141, rodzinie minuskułowych kodeksów f[13], w wielu różnych kodeksach małoliterowych oraz w rękopisach rodziny tekstu bizantyjskiego. Lekcja δώσει ὑμῖν ἐν τῷ ὀνόματί μου ogranicza się natomiast wyłącznie do rękopisów rodziny Aleksandryjskiej – P[5], kodeks *Sinaiticus*, Watykański, C, L, Δ. Potwierdza go również tłumaczenie koptyjskie. To ograniczenie do jednej rodziny tekstu przemawia raczej na niekorzyść tego wariantu[8]. Pewnego rodzaju argumentem za jego brzmieniem oryginalnym jest dysharmonia z wierszami 16,24.26; 14,13.14; 15,16, w których właśnie prośba uczniów dokonuje się w imieniu Jezusa. Pierwszy wariant, zawarty w P[22], „współgra" z tą typową dla Czwartej Ewangelii ideą. A właśnie zmianę z δώσει ὑμῖν ἐν τῷ ὀνόματί μου na ἄν τι αἰτήσητε τὸν πατέρα ἐν τῷ ὀνόματί μου δώσει ὑμῖν wytłumaczyć można jako pró-

[5] Barret (*The Gospel According to St. John*, s. 493) rozpatruje ἕξετε jako „pedestrian improvement". Por. również: B. Metzger, *A Textual Commentary*, s. 211.

[6] Por. tamże, s. 211.

[7] Zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 179.

[8] Zob. B. Metzger, *A Textual Commentary*, s. 211.

bę harmonizacji z wyrażaniem typowym dla Czwartej Ewangelii, zwłaszcza z 15,13[9]. Zewnętrzne argumenty jednak zdecydowanie wspierają pierwszy wariant tekstu, który jest prawdopodobnie oryginalny.

Wiersz 28: Po lekturze pierwszych słów tego wiersza – ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρός – rodzi się kilka pytań odnośnie pierwotnego brzmienia tego wiersza. Po pierwsze, kodeks Bezy i Waszyngtoński, lekcjonarz 128 i niektóre starożytne tłumaczenia opuszczają tę konstrukcję. Lekcja ta jest odosobniona[10] i można ją wytłumaczyć jako zbędne powtórzenie ostatnich słów poprzedniego wiersza[11]. Odosobnione jest również opuszczenie czasownika ἐξῆλθον. Ten wariant tekstu zawarty jest tylko w kodeksie *Sangallensis* i w nielicznych rękopisach tłumaczenia starołacińskiego. Opuszczenie to nastąpiło najprawdopodobniej z powodu *homoioteleutonu*.

W kodeksie Watykańskim oraz kodeksach C (przed poprawką), L, Ψ, 33 i tekście tłumaczenia etiopskiego początek wiersza brzmi ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρός. Zmiana przyimka παρά na ἐκ mogła być spowodowana faktem, iż do złożonego czasownika ἐξέρχομαι, lepiej „pasuje" przyimek ἐκ[12]. Ponadto lekcję z przyimkiem παρά wspierają zewnętrzne argumenty[13]. Zawarta jest w papirusach $P^{5.22}$, kodeksach Synajskim, Aleksandryjskim, Efrema (po drugiej poprawce), kodeksie *Koridethi*, 0141, rodzinach kodeksów małoliterowych $f^{1.13}$, wielkiej liczbie kodeksów małoliterowych oraz w rękopisach należących do rodziny bizantyjskiej.

Na podstawie przeprowadzonej krytyki tekstu można stwierdzić, iż tekst Trzeciej Mowy pożegnalnej, choć nasuwa kilka trudności dotyczących jego pierwotnego brzmienia (por. zwł. w. 18), jest jednak bardzo dobrze poświadczony starożytnymi rękopisami. Rękopisy te nie zawierają żadnej lekcji, która dostarczałaby odmiennych znaczeń, istotnych pod względem doktrynalnym. Starannie rozważając wszystkie zewnętrzne i wewnętrzne argumenty można się zbliżyć do oryginalnego brzmienia tekstu 16,4b-33.

W świetle przeprowadzonej krytyki tekstu udało się odtworzyć tekst 16,4b-33 stanowiący podstawę dla dalszych badań, którego tłumaczenie jest przedstawione w następnej części paragrafu.

[9] Lekcję zawartą w kodeksie Synajskim przyjmuje Raymond Brown (*The Gospel according to John*, vol. 2, s. 723) jako *lectio dificilior* – „it is more dificult and unusual".

[10] Bruce Metzger (*A Textual Commentary*, s. 212) pisze, iż komisja edytorska *The Greek New Testament* traktowała to opuszczenie jako „accidental".

[11] „... aber eine solche Wiederaufnahme entspricht dem joh. Stil". R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 184.

[12] Co do znaczenia, nie ma wielkich różnic pomiędzy tymi dwoma przyimkami. Zob. R. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 725.

[13] Zob. B. Metzger, *A Textual Commentary*, s. 212.

1.2. Tłumaczenie tekstu J 16,4b-33

4b. „Tego jednak nie mówiłem wam od początku, ponieważ byłem razem z wami.

5. Teraz natomiast idę do Tego, który mnie posłał, a nikt z was nie pyta Mnie: »Dokąd idziesz?«

6. Ale ponieważ oznajmiłem wam to, smutek wypełnił wasze serce.

7. Ja jednak mówię wam prawdę: Pożyteczne jest dla was, żebym Ja odszedł. Jeśli bym bowiem nie odszedł, Paraklet nie przyszedłby do was. Jeżeli zaś odejdę, poślę Go do was.

8. A on zaś gdy przyjdzie ujawni światu grzech i sprawiedliwość i sąd.

9. Grzech – ponieważ nie wierzą we mnie.

10. Sprawiedliwość – ponieważ do Ojca idę i już mnie nie zobaczycie.

11. Sąd – ponieważ władca tego świata został osądzony.

12. Jeszcze wiele mam wam do powiedzenia, ale teraz nie jesteście w stanie znieść.

13. Gdy zaś On przyjdzie, Duch Prawdy, poprowadzi was w pełnej prawdzie. Nie będzie bowiem mówił od siebie, lecz powie to wszystko, co usłyszy i nadchodzące rzeczy wam objawi.

14. On mnie uwielbi, gdyż z mojego weźmie i wam objawi.

15. Wszystko to, co Ojciec ma, moje jest. Dlatego powiedziałem, iż z mojego bierze i wam objawi.

16. Jeszcze chwila, a już Mnie nie zobaczycie, i znowu chwila i zobaczycie Mnie".

17. Mówili więc (niektórzy) z Jego uczniów do siebie: „Cóż to jest, co nam mówi: »Chwila i już mnie nie widzicie, i znowu chwila, i zobaczycie mnie«; oraz: I»dę do Ojca«?"

18. Mówili więc: „Cóż to jest, [co mówi], ta chwila? Nie wiemy co mówi".

19. Wiedział Jezus, iż chcieli go zapytać, i powiedział do nich: „Zastanawiacie się między sobą nad tym, że wam powiedziałem: » Chwila i już nie widzicie mnie i ponownie chwila i zobaczycie mnie«?

20. Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: Będziecie płakać i narzekać. Świat zaś będzie się cieszył. Wy będziecie smutni, ale smutek wasz przemieni się w radość.

21. Kobieta, gdy ma urodzić, doznaje smutku, bo nadeszła jej godzina, gdy zaś urodzi dziecko, już nie pamięta bólu z powodu radości, że człowiek narodził się na świat.

22. Również wy więc doznajecie smutku. Lecz ponownie zobaczę was i będzie się radowało wasze serce, a nikt nie pozbawi was tej radości.

23. W owym dniu, o nic nie będziecie mnie pytać. Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: O cokolwiek poprosicie Ojca w imię moje, da wam.

24. Do tej pory nie prosiliście o nic w imię moje. Proście i otrzymacie, żeby wasza radość była napełniona.

25. Mówiłem wam o tym w przypowieściach, nadchodzi godzina, kiedy już nie będę mówił do was w przypowieściach, lecz otwarcie o moim Ojcu będę wam głosił.

26. W owym dniu w imię moje będziecie prosić, i nie mówię wam, iż Ja będę prosił Ojca o was.
27. Sam bowiem Ojciec miłuje was, ponieważ wy mnie obdarzyliście miłością i uwierzyliście, iż ja od Ojca przyszedłem.
28. Wyszedłem od Ojca i przybyłem na świat, ponownie opuszczam świat i idę do Ojca.
29. Mówili uczniowie Jego: „Oto teraz otwarcie mówisz i przypowieści nam już nie opowiadasz.
30. Teraz wiemy, iż poznasz wszystko i nie potrzebujesz, żeby Cię ktoś pytał. Dlatego wierzymy, iż od Boga wyszedłeś".
31. Odpowiedział im Jezus: „Teraz wierzycie?
32. Oto nadchodzi godzina, a (nawet już) nadeszła, że się rozproszycie – każdy w swoje – i Mnie samego zostawicie. Lecz nie jestem sam, ponieważ Ojciec ze Mną jest.
33. O tym wam mówiłem, abyście we mnie pokój mieli. Na świecie macie cierpienie, ale odwagi! – Ja zwyciężyłem świat".

2. Struktura literacka trzeciej części Mowy pożegnalnej (J 16,4b-33)

Jak zostało powiedziane w pierwszym rozdziale niniejszej rozprawy, tekst 16,4b-33 stanowi pewnego rodzaju powtórzenie 14 rozdziału. Jest jego reinterpretacją i relekturą. Wskazują na to przede wszystkim podobieństwa terminologiczne, tematyczne i formalne (rozmowa z uczniami). Wiodącym tematem obu rozdziałów jest odejście Jezusa. Motyw ten rozpoczyna obie Mowy (zob. 14,2n; 16,5n). Mowa jest o korzyści dla uczniów, która wypływa z odejścia Jezusa (zob. 14,2-3; 16,7). Jezus mówi o krótkim czasie rozłąki i bliskim ponownym zobaczeniu się (zob. 14,3.18-19). Wspólnym dla obu Mów jest temat Parakleta i jego dzieła (zob. 14,16-17.26; 16,7-11.13-15). W obu Mowach Jezus daje uczniom obietnicę, zwłaszcza obietnicę wysłuchania próśb i modlitw (zob. 14,12-14). Mowy łączy również antagonizm pomiędzy uczniami i światem (zob. 14,19.22-23.30-31; 16,8-11; 20-22.33). Mowy kończą się motywem pokoju (zob. 14,27; 16,33)[14].

[14] Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 102. Wyczerpujące zestawienie wszystkich paralel zachodzących pomiędzy Mowami przedstawia R.E. Brown. Por. tenże, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 589-593.

Podobieństwo tematyczne prowadzi do postawienia pytania o podobieństwo strukturalne[15] obu Mów. Jeżeli tekst 16,4b-33 tematycznie wzoruje się na rozdziale 14, czy jest możliwe, żeby naśladował również ciąg jego kompozycji? Rudolf Schnackenburg[16] mówi, iż Mowy wykazują tematyczne i strukturalne styczności[17]. Jego spojrzenie jest jednak nieco upraszczające, bowiem pod strukturalnymi paralelami rozumie on przede wszystkim dialogi Jezusa uczniami. Analiza obu Mów prowadzi jednak do wniosku, iż choć Mowy te są rzeczywiście tematycznie pokrewne, to jednak ciąg myśli rozdziału 16 rozwija się w sposób autonomiczny od rozdziału 14, z naciskiem położonym na całkiem innych kwestiach[18].

Warto zwrócić uwagę na motyw smutku (λύπη) występujący na samym początku Mowy (w. 6), bardzo mocno rozwinięty w środku Mowy (w. 20), zwłaszcza w obrazie rodzącej kobiety (w. 21n). Na końcu Mowy (w. 33) pojawia się pokrewny motyw ucisku (θλῖψις). Motyw smutku występuje wyłącznie w omawianej Mowie. Pole znaczeniowe słowa λύπη ogranicza się tylko do rozdziału 16[19].

W rozdziale 14 tylko raz występuje motyw radości (χαίρω), natomiast w 16,4b-33 jest on jednym z głównych motywów. Przeciwstawiony tu został motywowi smutku. Dominujący jest główne w wierszach 20-24, w których czterokrotnie występuje rzecownik χαρά (w. 20.21.22.24) oraz dwukrotnie czasownik χαίρω w opozycji do radości świata (w. 20) oraz radości uczniów (w. 22). Radość jest w 16,4b-33 podstawowym znakiem wspólnoty uczniów. W tym kontekście należy rozumieć także dodanie odwagi uczniom przez

---

[15] Za podobieństwem strukturalnym obu Mów opowiada się J. M. Reese. Por. tenże, *Literary Structure of Jn 13:31-14,31; 16,5-6, 16-33*, CBQ 34 (1972), s. 221-231. Reese jednak mocno historyzuje wyodrębniając tylko niektóre wiersze 16 rozdz. (w. 5-6, 16-33), budując z nich pierwotny kształt trzeciej Mowy pożegnalnej i dopatrując się w niej podobieństwa z rozdz. 14.

[16] Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 141-142.

[17] Według Francisa Moloney'go (*Glory not Dishonor*, s. 78-79) paralelnymi są głównie początek i zakończenie obu Mów. Na początku Mowy przedstawiają temat odejścia. Zakończenie obu Mów łączy zaś motyw pokoju, który Jezus zostawia swoim uczniom.

[18] Ojciec Raymond Eduard Brown (*The Gospel according to John*, vol. 2, s. 709) trafnie pisze, iż „the parallels between xvi 4b-33 and Division one [rozdz. 14] are in the matter treated than in the construction of the discourse". Nie sposób mówić tylko o innym szkicu rozdz. 14, wskazują na to napięcia zachodzące pomiędzy Mowami oraz motywy własne tylko dla rozdz. 16. Szczegółowo przedstawia je R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 141. W 16 rozdziale dochodzi do przesunięcia nacisku z chrystologii, która dominuje w 14 rozdz., na eklezjologię. Zob. J. Becker, *Die Abschiedsreden im Johannesevangelium*, s. 239.

[19] Zob. tamże, s. 141.

Jezusa w w. 33 (θαρσεῖτε), w poznaniu sądu Ducha nad światem (w. 8-11) i zwycięstwa Chrystusa (w. 33)[20].

Motywy smutku i radości należy rozważać w świetle sytuacji uczniów przebywających w świecie. Motyw zmagania się uczniów ze światem zawarty jest we wszystkich trzech Mowach. Rozwinięty jest zwłaszcza w 15,18-27 i rozdziale 16, zwłaszcza w wierszach 8-11, które wydają się być kontynuacją myślową rozdziału 15. Smutek wypływa z ucisku, którego doznają uczniowie Jezusa w świecie (zob. w. 33), jednak to właśnie radość ma ich cechować, ponieważ do świata przychodzi Paraklet, który wyda wyrok nad światem (w. 8-11) i poprowadzi uczniów w pełni prawdy (w. 13-15) oraz dlatego, iż po okresie smutku nastąpi radość ze zwycięstwa Jezusa nad światem (w. 16-33). Przedmiotem refleksji rozdziału 16 nie jest więc odejście Jezusa, jak w 13,31-14,31, lecz konsekwencje odejścia dla uczniów znajdujących się w świecie[21].

Występowanie przedstawionych motywów ułatwia śledzenie ciągu myślowego Mowy oraz odkrycie schematu jej kompozycji. Świadczy o tym również stosunkowo duża zgoda co do podziału tekstu, który egzegeci charakteryzują jako „bedeutend weniger komplex als diejenige von Joh 13,31-14,21" [22] lub „im wesentlichen klar"[23].

Za główne kryterium podziału autorzy przyjmują temat. Ponieważ w wierszu 15 kończy się mowa o Paraklecie, egzegeci wprowadzają podział na dwie podstawowe części (ulegające dalszym podziałom): wiersze 4b-15 oraz 16-33[24]. W literaturze przedmiotu odnajdujemy kilka propozycji podziału tego tekstu. Chodzi o poglądy znaczących egzegetów (Bultmann, Simoens, Moloney) nie można ich zatem pominąć przy analizie struktury.

Rudolf Bultmann[25] dopatruje się podziału na 4b-11 oraz 12-33. Nauczanie uczniów przez Parakleta (w. 12-15) łączy z ponownym zobaczeniem Jezusa (w. 16n) oraz z objawieniem Ojca (w. 25n). Dopatruje się w ten sposób

[20] Zob. tamże, s. 142.

[21] Por. A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 213-214. Dettwiler pisze o antropologicznych i pneumatologicznych konsekwencjach ewentualnie implikacjach. Por. również T. Onuki, *Gemeinde und Welt in Johannesevangelium*, s. 144n.

[22] Ch. Dietzfelbinger, *Der Abschied des Kommenden*, s. 247. W przeciwstawieniu do opinii o złożoności budowy rozdz. 14 Raymond Brown (*The Gospel according to John*, vol. 2, s. 709) charakteryzuje J 16,4b-33 jako „less organized".

[23] R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 141-142.

[24] Por. G.R. Beasley-Murray, *John*, s. 270. J. Gnilka, *Johannesevangelium*, s. 122. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 142. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 709. T.L. Brodie, *The Gospel According to John*, s. 492. Ch. Dietzfelbinger, *Der Abschied des Kommenden*, s. 188. A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 214. T. Onuki, *Gemeinde und Welt in Johannesevangelium*, s. 144n. J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes*. 2. Bd., s. 493. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, s. 424. F.F. Segovia, *The Farewell of the Word*, s. 220-224.

[25] Zob. R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 440.

trzystopniowego objawienia paralelnego do tego zawartego w rozdziale 14 (wiersze 15-24), w którym mowa jest o Paraklecie, powracającym Jezusie oraz o Ojcu, przebywającym w uczniu. Jak poprawnie zauważa Brown, ta paralela jest sztuczna („artificial”[26]) ponieważ w rozdziale 16 nie ma wzmianki o przebywaniu Ojca, choć wprawdzie w obu Mowach obecny jest motyw objawienia Ojca. Przyjmując propozycję podziału Bultmanna dochodzi do nienaturalnego rozerwania Mowy o Paraklecie (8-15)[27].

Według Yvesa Simoensa[28] oraz Francisa Moloney’a[29] Mowa dzieli się na trzy części: I. w. 4-20; II. w. 21-24; III. w. 25-33. Francuski badacz Simoens przyjął kryterium występowania terminu godzina (ἡ ὥρα), znajdującego się na początku każdej perykopy (w. 4.21.25). Część pierwszą nazywa „ich godzina”, drugą „godzina kobiety”, trzecią po prostu „godzina”. Jego hipoteza jednak poważnie „kuleje”. Po pierwsze godzina nie jest jedynym, a już z pewnością nie najważniejszym motywem tematycznym ani elementem formalnym Mowy. Simoens omija wszystkie powyżej omówione tematy. Wiersz 4a nie należy do tekstu 16,4b-33, lecz stanowi inkluzję z wierszem 16,1. W związku z tym pojawia się pytanie, kim są „ci”, o których (αὐτῶν) godzinie powinna być Mowa. W wierszach 4-20 ten osobowy zaimek nie znajduje żadnego odniesienia. W kontekście wiersza 16,1-4a jest to jasne, to jest godzina tych, którzy wyłączą uczniów z synagogi i będą się starali ich zgładzić. Hipotezę Simoensa należy więc odrzucić.

Według Francisa Moloney’a pierwsza część poświęcona jest tematowi odejścia Jezusa oraz roli Parakleta w „in-between-time”. Druga sekcja rozwija temat „przed tym” i „po tym” używając obrazu kobiety rodzącej jako symbolu doświadczenia uczniów. W trzeciej części autor tekstu powraca do tematu odejścia Jezusa i Jego pokoju, który daje uczniom, oraz obrazuje, w jaki sposób uczniowie odnoszą się, czy raczej powinni się odnosić, do problemów „in-between-time”. Badając argumentację Moloney’a okazuje się, iż jest on wyraźnie pod wpływem badań Simoensa, zwłaszcza jego doktoratu (*La gloire d’aimer*)[30]. Niekonsekwencją propozycji Moloney’a jest fakt, iż chociaż zauważa on, iż w wierszach 21-24 Mowa jest o pewnym określonym momencie – rozgraniczonym jako przed tym i po tym – nie dostrzega on, iż to właśnie rozgraniczenie odbija się w wierszu 16 (μικρὸν... καὶ πάλιν μικρόν). Poza tym wiersz 20 jest kontynuacją odpowiedzi Jezusa na zamieszanie uczniów, rozpoczynającej się w wierszu 19.

---

[26] Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 709.

[27] Na temat jedności Mowy o Paraklecie (w. 7-15) zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 142. Oraz: F.F. Segovia, *The Farewell of the Word*, s. 227.

[28] Zob. Y. Simoens, *La gloire d’aimer*, s. 151-167. Oraz: Tenże, *Secondo Giovani*, s. 623.

[29] Zob. F.J. Moloney, Glory not Dishonor, s. 78-79.

[30] Por. tamże, s. 79; przypis 5.

Na podstawie przedstawionych argumentów należy więc wstępnie podzielić Mowę na dwie tematyczne jednostki literackie[31].

I. w. 4b-15 – W tej części opisany jest okres, który nastąpi po odejściu Jezusa. Okres ten nacechowany jest kontynuacją okresu ziemskiej działalności Jezusa. Gwarantem kontynuacji jest Duch Paraklet, który ujawni światu grzechy, tak jak i Jezus podczas swojego ziemskiego objawienia demaskował grzech świata (zob. 15,22.24). Paraklet poprowadzi uczniów w prawdzie Jezusa. Jest kontynuatorem Jego Objawienia (por. zwłaszcza 16,15b).

II. w. 16-33 – W drugiej części przedstawiona jest egzystencja ucznia jako egzystencja przejściowa[32]. Po okresie nieobecności Jezusa nastąpi okres Jego ponownej obecności. Po okresie trudnym, pełnym smutku i ucisku nastąpi okres radości spowodowanej zwycięstwem Chrystusa nad światem. Po okresie niezrozumienia Jego objawienia nastąpi okres zrozumienia.

Z tych dwu części należy jeszcze wyodrębnić wstęp (w. 4b-7) oraz zakończenie Mowy (w. 25-33). Przemawiają za tym następujące argumenty: we wstępie zostają poruszone główne tematy Mowy – odejście Jezusa (zob. w. 5 oraz 16n.27-28) i spowodowany nim smutek ucznia (zob. w. 6 oraz w. 20n), oraz przyjście Parakleta jako skutek odejścia Jezusa (zob. w. 7 oraz 8-15)[33]. Zakończenie Mowy wprowadzone formułą ταῦτα λελάληκα w wierszu 25 (zob. inkluzję podobnego rodzaju – formuła w w. 4b) jest nie tylko zakończeniem Mowy, ale ma również charakter podsumowania ziemskiej działalności Jezusa, której etapy – a zarazem podstawowy szkic budowy Czwartej Ewangelii – są zarysowane w wierszu 28. Jezus wskazuje na zmianę w głoszeniu objawienia[34], które nastąpi wraz z godziną (ἔρχεται ὥρα ὅτε). Dzięki tej godzinie prośby uczniów będą wysłuchane. Ta godzina będzie momentem zachwiania wiary i rozproszenia uczniów (w. 32), lecz w końcu powodem do radości, ponieważ będzie ona godziną zwycięstwa Jezusa (w. 33).

[31] W literaturze można się spotkać z dyskusją o tym, czy chodzi o dwie jednostki (4b-15; 16-33) lub o trzy (4b-15; 16-24; 25-33). Zob. F.F. Segovia, *The Farewell of the Word*, s. 218-221.

[32] „... im Übergagn befindliche Existenz". A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 214.

[33] Egzegeci rozeznają charakter wprowadzający tych wierszy (4b-7 lub 4b-6), ograniczają go jednak tylko do pierwszej części Mowy (w. 4b-15). Motyw smutku wskazuje zaś, iż to wprowadzenie odnosi się również do drugiej części Mowy (w. 16-24). Por. J. Gnilka, *Johannesevangelium*, s. 122. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 143. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 709. T.L. Brodie, *The Gospel According to John*, s. 492. Ch. Dietzfelbinger, *Der Abschied des Kommenden*, s. 188. A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 218.

[34] Dla niektórych autorów jest to nowy temat Mowy, stąd pojmują wiersze 25-33 nie jako zakończenie lecz jako trzecią samodzielną część Mowy. Rozstrzygnięcie tego problemu jednak nie wnosi żadnych istotnych treści do egzegezy. F.F. Segovia, *The Farewell of the Word*, s. 218-221. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 142. J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes*. 2. Bd., s. 598.

Podział Mowy można więc przedstawić w następujący sposób:

Wstęp:	w. 4b-7 – Odejście Jezusa i skutki tego wydarzenia dla uczniów (smutek i Paraklet);
I. Część	w. 8-15 – Egzystencja ucznia w obecności Parakleta;
II. Część	w. 16-24 – Egzystencja ucznia wypełniona smutkiem i jej przemiana w egzystencję wypełnioną radością;
Zakończenie:	w. 25-33 – „Godzina" końcem ziemskiej egzystencji Jezusa i początkiem eschatologicznej egzystencji ucznia.

Wstęp Mowy ma 3 części. Po Jezusowych słowach o odejściu (w. 4a-5b) następuje milcząca reakcja uczniów (5b) i przedstawienie dwu skutków odejścia Jezusa – smutku uczniów (w. 6) i przyjścia Parakleta (w. 7). Oba skutki są wprowadzone w podobny sposób – w. 6 ἀλλ'... λελαλήκα; w. 7 ἀλλ' ... λέγω[35].

Pierwszą część Mowy tworzą dwa opisy dzieła Parakleta (w. 8-11 i 13-15). Wprowadzone są czasownikiem ἔρχομαι oraz zaimkiem osobowym ἐκεῖνος. Pomostem[36] pomiędzy oboma opisami działalności Ducha jest wiersz 12, odzwierciedlający sytuację pożegnalną[37]. Kompozycja wierszy 8-11 jest bardzo przejrzysta. Po słowach o przyjściu Parakleta (ἐλθὼν ἐκεῖνος), Mowa jest o dokonaniu sądu nad światem (ἐλέγξει τὸν κόσμον). Sąd dotyczy (περί) trzech sfer – grzechu (ἁμαρτίας), sprawiedliwości (δικαιοσύνης), objawienia (κρίσεως). W następnych trzech wierszach (w. 9-11) rozwinięte są te trzy motywy w tej samej kolejności. Wiersze te mają identyczną formę. Zbudowane są jako zdania złożone. Główne zdanie jest eliptyczne, a zdanie podrzędne wprowadzone spójnikiem ὅτι zawiera podłoże wyroku ogłoszonego nad światem.

Drugi opis działania Parakleta (w. 13-15) odnosi się do uczniów. Ale nie tylko do uczniów, bowiem wiersz 14 opisuje działanie Parakleta skierowane do Jezusa. Ustęp ten ma swoją logiczną strukturę objawiającą ciąg myślowy tekstu. Po słowach o przyjściu Parakleta (ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος...) następują dwa opisy zadania Parakleta (w schemacie motyw został oznaczony literą A) – prowadzenie w prawdzie uczniów i otoczenie chwałą Jezusa. Dalej przedstawione jest źródło działalności Parakleta (litera B) i na końcu znajdują się słowa o Objawieniu, które Paraklet przekazuje uczniom. Należy zauważyć, iż w ustępie tym powtarza się trzykrotnie konstrukcja ἀναγγελεῖ ὑμῖν. Głównym działaniem Parakleta jest więc przekazywanie objawienia uczniom. Poprzez przekazywanie objawienia, które On ma od Jezusa (ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει) doprowadzi uczniów do prawdy i otoczy chwałą Jezusa. W wierszu 15, który stanowi pewnego rodzaju podsumowanie i zakończenie tego ustępu, zostały ponownie przytoczone słowa, iż Paraklet objawi to, co

[35] Por. A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 218.

[36] Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 709.

[37] Por. A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 218.

otrzymał od Jezusa. Ta ciągłość nauczania Jezusa i Ducha podkreślona jest słowami, w świetle których pokazana jest jako podobna do jedności, która panuje w tym względzie pomiędzy Ojcem i Jezusem (por. 12,49).

Wstęp: 13 ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας,
A ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ·
B οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἀκούσει λαλήσει
C καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν.
A' 14 ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει,
B' ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται
C' καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν.
Zakończenie: 15 πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμά ἐστιν· διὰ τοῦτο εἶπον ὅτι
B" ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει
C" καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν.

Thomas Brodie[38] oraz Raymond Eduard Brown[39] zwracają uwagę czytelnika na fakt, iż działalność Parakleta skierowana do uczniów oraz działalność skierowana do świata są ściśle złączone. Według nich świat niekoniecznie musi oznaczać coś zewnętrznego, coś odrębnego od uczniów. Niewiara świata obecna może być w uczniach Jezusa. Brown pisze: „the courtroom is [...] in the mind and understanding of the disciples" [40]. W związku z tym pierwszym zadaniem Ducha jest konfrontować wszystko, co jest w uczniach, odkryć prawdę o uczniu. Dopiero wtedy będzie mógł dalej ucznia poprowadzić do pełni Objawienia. Uczeń, oczyszczony przez Ducha i prowadzony w prawdzie, będzie mógł stać się świadkiem, współświadkiem Ducha (por. 15,26-27) i w ten sposób razem z Duchem, oraz w sile Ducha, stać się narzędziem konfrontacji ze światem.

Druga część Mowy (w. 16-24) charakteryzuje się obecnością przeciwstawień. Wiersze 16-19 zawierają przeciwstawienie *nie widzieć Jezusa – widzieć Jezusa* (οὐκέτι θεωρεῖτέ με – ὄψεσθέ με). Wiersze 20-22 przedstawiają przede wszystkim przeciwstawienie *smutek – radość* (ἡ λύπη – χαράν), rozwinięte w obrazie kobiety rodzącej i wyrażone poprzez całą gamę czasowników wyrażających „smutek", „ucisk", „udrękę" (κλαίω, θρηνέω, λυπέω) oraz poprzez czasownik „radować się" (χαίρω). Przeciwstawienie *smutek – radość* krzyżuje się z dualistyczną opozycją *świat – uczniowie* (κόσμος – ὑμεῖς). Radość świata przedstawiona jest w mocnej opozycji do smutku uczniów. W wierszach 23-24, które niesłusznie niektórzy egzegeci uważają za dodatek

38 Zob. T.L. Brodie, *The Gospel According to John*, s. 492nn.

39 Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 712.

40 Tamże, s. 712.

tematycznie odrębny od okalającego je tekstu[41], znajduje się przeciwstawienie *w owym dniu – teraz* (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ – ἄρτι) oraz przeciwstawienie *nie prosić – prosić* (οὐκ ἠτήσατε – αἰτήσητε).

Przeciwstawienia te stanowią oś semantyczną trzech sekwencji drugiej części tej Mowy. Pierwsza sekwencja (w. 16-19) zbudowana jest według dialogicznego schematu (w. 16 słowa Jezusa; w. 17-18 reakcja uczniów; w. 19 słowa Jezusa). Przypomina dialogi oraz technikę niezrozumienia z rozdziału 14. Wiersz 16 stanowi punkt wyjścia dla całej Mowy, wydziela dwa okresy w życiu apostołów – okres nieobecności Jezusa i okres Jego ponownej obecności. Reakcja uczniów (w. 17-18) zdradza ich niezrozumienie (οὐκ οἴδαμεν τί λαλεῖ). Ich niezrozumienie uwypuklone jest w kontraście wiedzy Jezusa (ἔγνω Ἰησοῦς).

Wiersz 20 i uroczyste słowa Jezusa ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν rozpoczynają drugą sekwencję (w. 20-22)[42]. Smutek i radość semantycznie określające te wiersze bezpośrednio odnoszą się do pierwszej sekwencji. Okres nieobecności Jezusa będzie wypełniony smutkiem uczniów i radością świata, trwającego w złudzeniu pokonania Jezusa. Wiersz 21 obrazujący kobiętę rodzącą jest symbolicznym obrazem transformacji smutku w radość (εἰς χαρὰν γενήσεται), która nastąpi razem z ponownym ujrzeniem Jezusa.

Wiersze 23-25 ilustrują dwa rodzaje egzystencji ucznia. Egzystencję *teraz* i egzystencję *w owym dniu*, która odznaczać się będzie bezpośrednią relacją uczniów do Ojca i bogactwem Jego łask[43].

Zakończenie Mowy (w. 25-33)[44] obramowane jest inkluzją formuły ταῦτα λελάληκα[45]. Wskaźnikiem podziału Mowy jest jej dialogiczny charakter. W ten sposób wydzielić można trzy sekwencje – I. w. 25-28 – słowa Jezusa; II. w. 29-30 – reakcja uczniów; III. – odpowiedź Jezusa (w. 31-33)[46].

---

[41] Por. np. J. Gnilka, *Johannesevangelium*, s. 124.

[42] Możliwy jest również podział wierszy na w. 16-18 i 19-22. Por. J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes*. 2. Bd., s. 598. Becker oznacza w. 16-18 jako „Ausgangsbasis der Rede". W świetle wyżej wspomnianych przeciwstawień jednak skłaniamy się do podziału 16-19/20-22.

[43] Por. Y. Simoens, *La gloire d'aimer*, s. 79. Por. również F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 78-79.

[44] Egzegeci czasami zakończenie Mowy rozpatrują jako paralelne do poprzedniej, tj. drugiej części Mowy. Por. zwłaszcza rozważania Browna na temat ich wspólnej chiastycznej budowy – R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 728. Paralele tematyczne między tymi dwiema częściami odnajduje również Ch. Dietzfelbinger, *Der Abschied des Kommenden*, s. 247. Por. krytykę propozycji Dietzfelbingera – A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 254, przypis 136.

[45] Zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 143. Oraz: F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 79. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 728.

[46] Zob. A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 254. J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes*. 2. Bd., s. 599. F.J. Moloney, Glory not Dishonor, s. 79. W inny sposób (na dwie paralelne części) dzieli te wiersze J. Gnilka, *Johannesevangelium*, s. 125-126.

Jezus przedstawia swoje Objawienie jako zagadkę, jako przypowieść (παροιμία), w przeciwieństwie do otwartej mowy (παρρησία) w przyszłości (por. *futurum* λαλήσω). Jest to właśnie kontynuacja myśli poprzedniej Mowy o przemianie, która nastąpi. Kiedy Jezus mówi o nadejściu godziny ἔρχεται ὥρα dla czytelnika staje się jasne, iż transformacja ta dokona się w „godzinie" szczytu Objawienia – w momencie Jezusowej śmierci, do której zmierza cała narracja Czwartej Ewangelii. Aby nastąpiła transformacja, potrzebne jest odejście Jezusa, o którym jest mowa w wierszu 28.

Odpowiedź uczniów (w. 29-30) jest praktycznie powtórzeniem słów Jezusa. Ich reakcja tematycznie i strukturalnie wzoruje się na słowach Jezusa[47].

25 Ταῦτα **ἐν παροιμίαις λελάληκα** ὑμῖν· ἔρχεται ὥρα ὅτε οὐκέτι **ἐν παροιμίαις λαλήσω ὑμῖν**, ἀλλὰ παρρησίᾳ περὶ τοῦ πατρὸς ἀπαγγελῶ ὑμῖν. 26 ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐν τῷ ὀνόματί μου αἰτήσεσθε, καὶ **οὐ λέγω ὑμῖν ὅτι ἐγὼ ἐρωτήσω** τὸν πατέρα περὶ ὑμῶν· 27 αὐτὸς γὰρ ὁ πατὴρ φιλεῖ ὑμᾶς, ὅτι ὑμεῖς ἐμὲ πεφιλήκατε καὶ **πεπιστεύκατε ὅτι ἐγὼ παρὰ [τοῦ] θεοῦ ἐξῆλθον**. 28 ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον· πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα.	29 Λέγουσιν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, Ἴδε νῦν ἐν παρρησίᾳ λαλεῖς καὶ παροιμίαν οὐδεμίαν λέγεις. 30 νῦν οἴδαμεν ὅτι οἶδας πάντα καὶ **οὐ χρείαν ἔχεις ἵνα τίς σε ἐρωτᾷ·** **ἐν τούτῳ πιστεύομεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθες**.

Jednak reakcja uczniów wykazuje bardzo mocne niezrozumienie. W słowach uczniów mocno akcentowany jest moment teraz (νῦν) – teraz mówisz otwarcie (ἐν παρρησίᾳ λαλεῖς), teraz wiemy (νῦν οἴδαμεν), wierzymy (πιστεύομεν). W ich odpowiedzi brakuje perspektywy przyszłości, wyraźna jest absencja świadomości nadchodzącej godziny. Z ich wypowiedzi wynika brak pokory. Ich odpowiedź pokazuje, iż rzeczywiście przeszli tylko część drogi do właściwego rozumienia Jezusa[48], ale jeszcze nie pojęli znaczenia Jego odejścia. Potrzeba, żeby Jezus odszedł i posłał Parakleta, który będzie narzędziem otwartego Objawienia, bowiem On ich doprowadzi do

47 Trafnie zwraca na to uwagę A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 254.

48 Por. F.J. Moloney, Glory not Dishonor, s. 79. Rozwój uczniów jest widoczny w samej Mowie, w której mamy trzy reakcje uczniów. Pierwsza jest milcząca. W drugiej pojawiają się słowa, ale uczniowie rozmawiają tylko między sobą. W trzeciej reakcji uczniowie zwracają się bezpośrednio do Jezusa. W ten sposób reakcje uczniów krystalizują się od pośrednich do bezpośrednich. Por. A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 214.

pełnej prawdy[49]. Nie pojęli jeszcze, iż właśnie to odejście i nadejście godziny jest potrzebne, aby mogli w pełni zrozumieć Jezusa i aby ich wiara mogła dojrzewać.

Reakcja Jezusa (w. 31-33) wskazuje na ich cząstkową wiarę (zob. w. 31), na ich niedoskonałość, która spowoduje ich fizyczne rozproszenie. Jednocześnie wskazuje na fakt, który pomoże im przetrwać te trudne momenty, pomoże im przetrwać udrękę świata w pokoju. Jest nim świadomość, iż Jezus zwyciężył świat (ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον).

Przebadanie struktury Mowy odkryło nam więc, jakie znaczenie ma dla ucznia odejście Jezusa. Z Jego powrotu do Ojca wynikają znaczące skutki – z jednej strony powoduje on smutek, udrękę ucznia, z drugiej zaś strony potrzebny jest, aby mógł nadejść Duch Parakleta. Potrzeba odejścia Jezusa jest mocno podkreślona w Mowie. Jest ono momentem boleści, lecz tylko w ten sposób narodzić się może człowiek (ἐγεννήθη ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον), którego Duch poprowadzi do pełni prawdy, dla którego Objawienie Jezusa przestanie być przypowieścią, zagadką, a stanie się orędziem otwartym i zrozumiałym. Człowiek podniesiony na całkiem nowy poziom relacji w stosunku do Ojca, relacji bezpośredniej. Człowiek mający świadomość zwycięstwa Jezusa w pokoju, która umożliwi mu przetrwanie ucisku ze strony świata.

3. Analiza egzegetyczna tekstu trzeciej części Mowy pożegnalnej (J 16, 4b-33)

Po przeprowadzeniu badań związanych z krytyką tekstu oraz strukturą literacką tekstu ostatniej Mowy pożegnanej, przedstawiona zostanie jej analiza egzegetyczno-teologiczna. Tematem tej analizy będzie odejście Jezusa i eklezjologiczne implikacje tego wydarzenia. Zgodnie z wewnętrzną strukturą tekstu zostanie omówiony najpierw wstęp Mowy, w który zawarte są jej główne motywy tematyczne, następnie I część Mowy przedstawiająca działalność Parakleta wobec świata i wobec uczniów, po której następuje II część Mowy przedstawiająca transformację ucznia z pogrążonego w smutku na radującego się radością eschatologiczną. Mowę zamyka zakończenie, które jest konkluzją całej Mowy pożegnalnej adresowanej do uczniów.

[49] Por. G.R. Beasley-Murray, *John*, s. 270. Badacz zwraca uwagę, iż mówienie w przypowieściach odnosi się do całej ziemskiej działalności Jezusa. Do jej zrozumienia potrzebne jest światło Ducha.

Jak już zostało wspomniane, 16 rozdział jest relekturą rozdziału 14, to znaczy, że istnieje sporo motywów, które występują w obydwu rozdziałach Dlatego w egzegezie nie będą tłumaczone terminy i motywy, które zostały omówione przy egzegezie poprzednich rozdziałów, zwłaszcza rozdziału 14. Skupimy się przede wszystkim na ich nowych odcieniach znaczeniowych oraz nowych motywach teologicznych.

3.1. Odejście Jezusa i jego skutki dla uczniów (J 16,4b-7)

Wiersz 4b: Wiersz ten pełni funkcję pomostu[50] pomiędzy poprzednią Mową pożegnalną (15,1-16,4a) i Mową pożegnalną, która jest aktualnym przedmiotem analiz egzegetycznych. Wiersz ten wskazuje również na fakt, iż Jezus wypowiada słowa podsumowujące jego działalność. Słowa ἐξ ἀρχῆς (w. 4) i νῦν δὲ (w. 5) obramowują całą ziemską działalność Jezusa – jej początek i nadchodzący koniec[51].

Zaimek wskazujący ταῦτα, w konstrukcji z zaprzeczonym czasownikiem οὐκ εἶπον, wskazuje na poprzednie słowa traktujące o nienawiści świata, prześladowaniu uczniów i ich roli w trudnej sytuacji ucisku (16,1-4a oraz szerzej 15,18-16,4a)[52]. Zaimek ten znajduje się na początku Mowy, dlatego wskazuje również na słowa, które następują po nim (zwłaszcza w. 5-7), a zatem na słowa o odejściu Jezusa, a także o skutkach tego odejścia – smutku i Paraklecie. Jezus zwraca uwagę na na sprawy łączące się bezpośrednio z Jego nieobecnością. Dotychczas o nich nie mówił (οὐκ εἶπον). Potrzeba objawienia tych spraw uczniom wynika z nowych okoliczności[53]. Egzystencja ucznia

---

[50] Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 709. W podobny sposób uważa Rudolf Schnackenburg (*Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 143), zdaniem którego wiersz ten jest klamrą redakcyjną. Badacz łączy te dwie mowy odwołując się zwłaszcza do wiersza 27 (zob. aluzje słowne ἀπ᾽ ἀρχῆς μετ᾽ ἐμοῦ). Pisze: „es ist ein sprachlicher Anklang, der doch auch einen gedanklichen Zusammenhang umschließen".

[51] Zob. A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 218.

[52] Egzegeci często ograniczają funkcję wskazującą tego zaimka wyłącznie na słowa poprzednie, na słowa o nienawiści świata, ewentualnie na rolę świadków w życiu uczniów w tej sytuacji nienawiści. Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 704. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 143.

[53] Egzegeci w różny sposób tłumaczą, dlaczego Jezus nie mówił przedtem o nadchodzących wydarzeniach, zwłaszcza o trudnościach Kościoła. Lightfoot (*St. John's Gospel. A Commentary with the Text of the Revised Version*, Oxford 1960, s. 286) twierdzi, iż powodem było to, iż On sam był z uczniami i mógł ich stopniowo przygotowywać do przyjęcia tej prawdy. Barret (*The Gospel According to St. John*, s. 483) zaś uważa, że nie było takiej potrzeby, bo do momentu wniebowstąpienia uczniowie byli pod Jego opieką (por. 18,8n). Według Raymonda Browna (*The Gospel according to John*, vol. 2, s. 704) nie było takiej

określana była poprzez obecność Jezusa (μεθ' ὑμῶν ἤμην)[54]. Słowa ἐξ ἀρχῆς, znajdujące się również w 6,64 (zob. synonimiczną konstrukcję ἀπ' ἀρχῆς – 8,44; 15,27), przywołują całą ziemską działalność Jezusa[55], a głównie „początki" uczniów. Jezus czyni odniesienie do momentu powołania uczniów; do chwili powołania do „uczniowstwa" – do przebywania z Nim (por. 1,35-51; zwłaszcza 38-39). Teraz jednak Jezus będzie mówił o wydarzeniu, na skutek którego powołanie ucznia dozna całkowitej przemiany, bowiem uczeń stanie się uczniem bez obecnego Mistrza, uczniem postawionym wobec wszystkich konsekwencji owej nieobecności.

Wiersz 5: Transformacja ucznia rozpoczyna się teraz (νῦν). W Czwartej Ewangelii ten okolicznik czasu wskazuje na nadejście godziny Jezusa, równoczesnej Jego odejściu do Ojca (por. 12,31; 13,31; 14,29), Jego śmierci.[56] Zgodnie ze stylem i myślą Ewangelii nie ma bezpośrednio mowy o śmierci Jezusa, przez co unika się konotacji całkowitego końca, lecz mowa jest o odejściu (ὑπάγω – w. 5.10.17; por. również ἀπέρχομαι – w. 7; πορεύομαι – w. 7.28.). Jezus mówi o celu swojego odejścia – idzie do Tego, który Go posłał (πρὸς τὸν πέμψαντά με – por. 7,33), do Ojca. Ojciec, który jest początkiem misji Jezusa, który posłał Jezusa na ziemię, jest i celem Jego misji[57].

W zdaniu występuje przeciwstawne użycie spójnika – καὶ οὐδεὶς (i nikt). Reakcją na słowa Jezusa jest milczenie uczniów οὐδεὶς ἐξ ὑμῶν ἐρωτᾷ με. Te słowa Jezusa znajdują się w pewnym napięciu wobec pytań Piotra (13,36) i Tomasza (14,5), pytających o odejście Jezusa. Egzegeci doszukują się różnego rodzajów rozwiązań[58]:

a) Zdaniem niektórych (Bernard, Bultmann) obecny porządek tekstu nie odpowiada pierwotnemu porządku rozdziałów, stąd niektóre napięcia literackie. Jest to jednak teza bez jakiegokolwiek poparcia, na przykład brak jej poparcia wśród świadków tekstu.

b) Według innych (Lagrange, Dodd) nie ma napięcia pomiędzy 13,36 i 14,5. Jezus już wcześniej pouczył uczniów o celu swojej drogi i dlatego nie mają oni potrzeby pytać o to jeszcze raz. W polskiej literaturze egze-

potrzeby, bo podczas ziemskiej obecności Jezusa uczniowie nie doświadczali nienawiści, ponieważ tak długo, jak Jezus był na ziemi, prześladowanie koncentrowało się na Nim.

[54] Por. J. Blank, *Krisis: Untersuchungen zur johanneischen*, s. 332.

[55] „... it means from the beginning of the ministry". R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 704. „... von Anfang an – d.h. während seiner irdischen Offenbarungstätigkeit". A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 218.

[56] Por. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 332.

[57] „Gott als der Ursprung und das Ziel des Offenbarungsweges seines Gesandten". A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 219.

[58] Zestawienie różnych rodzajów prób rozwiązania problemu oraz ich omówienie zawiera: G.R. Beasley-Murray, *John*, s. 279.

getycznej tego zdania jest Anna Kuśmirek[59], która pisze: „Teraz uczniowie rozumieją, że Jezus odchodzi, a ich sposób myślenia zmienia się i nie zadają pytań podobnych do pytania Piotra (13,36). Tym razem temat odejścia jest zrozumiały (por. 10,17 i 16,28). [...] Zapowiedź odejścia przez słowo „teraz" kontrastuje z poprzednimi pytaniami". Hipoteza ta jest jednak niezadowalająca, bowiem nie tłumaczy funkcji tych słów w tekście.

c) Innego rodzaju rozwiązaniem (Schnackenburg, Brown) jest postrzeganie rozdziału 16 jako późniejszego dodatku redakcyjnego. Wyłaniająca się z tekstu intencja teologiczna zaprzecza postrzeganiu redaktora jako kompilatora[60].

Z następnych wierszy (w. 6 i w. 7) wynika jednak, iż problemem, na który Jezus odpowiada, nie jest samo Jego odejście, lecz skutki tego odejścia dla uczniów. Uczniowie nie pytają o cel odejścia Jezusa, bo są bardziej zafrapowani ich własnym losem po odejściu Jezusa[61]. Mowa 16,4b-33 powstała w wyniku relektury, podczas której doszło do przesunięcia akcentów z chrystologicznego, obecnego w 13,31-14,31, na antropologiczno-eklezjologiczny w 16,4b-33[62]. Mowa koncentruje się więc nie na drodze Jezusa, lecz na drodze ucznia, drodze wspólnoty, jej miejscu we wrogim świecie.

Wiersz 6: Skutkiem (ὅτι) Jezusowych słów (ταῦτα λελάληκα) o odejściu jest smutek uczniów (ἡ λυπή). Smutek, lęk uczniów, wynikają z samotności oraz z tego, że są narażani na wrogość i brak przyjaźni ze strony świata (por. 16,20)[63].

Wiersz ten jest pewnego rodzaju aluzją do 14,1, gdzie Jezus wzywa, żeby serce uczniów nie trwożyło się (μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία). W tym wierszu mówi, że smutek napełnił ich serce (ἡ λύπη πεπλήρωκεν ὑμῶν τὴν καρδίαν). Serce w semickim znaczeniu jest ośrodkiem refleksji, postanowień człowieka, jest centrum sfery jego ducha, jest ono właśnie „ja" człowieka[64]. Smutek, napełniający serce uczniów, wypełnia całą ich egzystencję, określa

59 A. Kuśmirek, *Posłanictwo Jezusa Chrystusa według Czwartej Ewangelii*, s. 241.

60 Por. krytykę tej hipotezy w: G.R. Beasley-Murray, *John*, s. 279.

61 Zauważył to już George R. Beasley-Murray (*John*, s. 279), który w swoim komentarzu trafnie pisze: „The disciples were too concerned about their own loss to ponder the implications of Jesus going to the Father".

62 Zob. A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 219.

63 Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 710. Ojciec Brown łączy smutek uczniów z Mową o wrogości świata 15,18n. Tekst 16,4a-33 jest jednak w pewnym sensie samodzielną jednostką z własną koncepcją teologiczną, dlatego najbliższych odniesień należy szukać w tym tekście. Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 144.

64 Zob. B. Widła, *Słownik antropologii Nowego Testamentu*, Warszawa 2003, s. 236-237. Por. również R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 618.

ich byt. Jest to smutek, który ciągle wpływa (por. czas *perfectum*) na ich życie.

Smutek jest jednak – a raczej powinien być – doświadczeniem twórczym. Jest on znakiem człowieczeństwa, przypomina o ograniczonej naturze, bezradności i niemocy człowieka. Smutek jednak – jako doświadczenie twórcze – skłania do postawienia pytania o radość i poszukiwanie radości[65]. Uczeń więc stoi przed zadaniem poszukiwania potęgi mocniejszej niż zniewalający smutek.

W rozdziale 14 siłą, która przezwycięży zniewalający strach, jest wiara w Ojca i Jezusa (zob. 14,1). W omawianej Mowie smutek znika w momencie ponownego zobaczenia Jezusa (w. 22) i świadomości, iż Jezus zwyciężył świat (w. 33). Egzystencja ucznia zatem całkowicie jest określona poprzez relację z Jezusem, czego świadectwem jest również smutek – choć z pewnym negatywnym odcieniem – jako skutek odejścia Jezusa.

Wiersz 7: Wiersz ten otwiera ostatni tekst mówiący o Parklecie. Jest on właśnie zwieńczeniem i zamknięciem poprzednich Mów o Paraklecie.

Ekskurs III: Duch Paraklet i jego funkcja w Mowach pożegnalnych

Termin Paraklet (ὁ παράκλητος), którym jest określana badana postać, występuje w greckim Nowym Testamencie tylko 5 razy, i to wyłącznie w tekstach Janowych (J 14,16.26; 15,26; 16,7; 1 J 2,1). Znaczące jest, iż w Czwartej Ewangelii termin ten pojawia się wyłącznie w rozdziałach 14-16, które są przedmiotem niniejszej rozprawy. Kontekst tych Mów, oraz gatunek literacki mowa pożegnalna, są więc ważnymi elementami określającymi znaczenie tego pojęcia.

Jego zrozumienie sprawiało – i wciąż sprawia – trudności egzegetom i tłumaczom. Znaczenia tego rzeczownika nie można oddać jednym słowem jakiegokolwiek języka nowożytnego. Wciąż nie są całkowicie jasne ani wartość semantyczna tego terminu, ani jakiś model funkcji, jaką ta postać miałaby pełnić[66]. Znaczenie tego słowa można zasadniczo wyprowadzić w dwojaki sposób[67].

---

[65] Zob. B. Widła, *Słownik antropologii Nowego Testamentu*, s. 245-246.

[66] Zob. H. Witczyk, *Paraklet Duchem Nowego Przymierza (J 14,15-17)*, RT 46 (1999), z. 1, s. 83.

[67] Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 1136. Analizę znaczenia tego terminu w sposób wyczerpujący przedstawia J. Behm, παράκλητος, TDNT V, s. 798-812. Z literatury polskojęzycznej należy zwrócić uwagę przede wszystkim na wartościowe studium ojca Jankowskiego. Zob. A. Jankowski, *Paraklet*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992^2, s. 183-206.

W pierwszym przypadku, termin ten jest traktowany jako imiesłów bierny stworzony od czasownika παρακαλέω, i w sensie dosłownym oznaczający „przywołany do kogoś”. Od tego dalej rozwija się pojęcie obrońcy sądowego, który jest powołany, aby pomagać. Analogiczne temu terminowi jest łacińskie słowo *advocatus* (*ad-vocatus*). Termin ὁ παράκλητος byłby w tym przypadku terminem sądowym. To znaczenie w literaturze greckiej wykazują Bion Borystenita i Diogenes Laertios[68].

Niektórzy egzegeci wskazują właśnie na ten odcień znaczeniowy, przywołując funkcję Ducha Świętego jako „adwokata” uczniów podczas procesów sądowych, wytoczonych im przez ich nieprzyjaciół (Mt 10,20n; por. Dz 6,10)[69]. Nie jest to obraz charakterystyczny dla Czwartej Ewangelii[70]. W pewnym sensie jednak można mówić o takiej funkcji Parakleta, który oskarża świat (16,8-11). Również rola świadka (15,26-27) ma znaczenie sądowe, ponieważ w żydowskich sądach świadek posiadał funkcje oskarżyciela i obrońcy[71].

W drugim przypadku termin ὁ παράκλητος traktowany jest jako imiesłów strony czynnej czasownika παρακαλέω, który w świeckiej literaturze greckiej ma w wielu przypadkach znaczenie: „zachęcać”, „dodawać odwagi”, „wstawiać się”, co daje nadaje mu znaczenie: „pośrednik”, „orędownik”. To znaczenie występowało często w literaturze greckiej. W ten sposób używają je Demostenes, Dionizy z Halikarnasu, Heraklit Stoik, Kasjusz Dionizy[72]. To jest znaczenie występujące w 1 J 2,1, jednak w Ewangelii Paraklet nie wstawia się ani za uczniami, ani za Jezusem. W tekście Ewangelii Duch nie jest mówcą w obronie uczniów, jak to jest w przypadku Mt 10,20[73].

Występuje także interpretacja tego rzeczownika jako: „pomocnika”, „przyjaciela”. Tę interpretację przyjmuje Rudolf Bultmann[74], opierając ją na podstawie paralel z literaturą proto-mandejską, zwłaszcza z występującą w niej postacią Yawar. Paraklet, co prawda, pomaga w pewien sposób uczniom, jednak to pojmowanie jego działalności jest zbyt ogólne, a z pewnością nie wykonuje tej funkcji w stosunku do świata[75].

---

[68] Zob. W. Bauer, *A Greek-English Lexicon*, nr 5616.

[69] Por. S. Mowinckel, *Die Vorstellungen des Spätjudentums vom heiligen Gesit als Fürsprecher und der johanneische Paraklet*, ZNW (1993), s. 97-130.

[70] Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 1136.

[71] Por. tamże, s. 1136.

[72] Zob. W. Bauer, *A Greek-English Lexicon*, nr 5616.

[73] Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 1136.

[74] Zob. R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 437-440.

[75] Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 1136.

W polskich tłumaczeniach pojawia się również termin „Pocieszyciel" bazujący na nie do końca poprawnej etymologii[76]. Wyprowadzany jest bowiem z terminu παράκλησις, który jest jednak całkowicie obcy Czwartej Ewangelii i, jak stwierdza ojciec Jankowski, jedynym uzasadnieniem tego tłumaczenia jest kontekst, bez dostatecznego potwierdzenia w tekstach biblijnych, zwłaszcza Nowego Testamentu[77].

Ważny dla zagadnienia znaczenia omawianego terminu jest fakt istnienia jego rabinistycznej transkrypcji w postaci hebrajskiego wyrazu *p^{e}raqlît*, oraz aramejskiego *peraqlîta'*. Z tego faktu można wyprowadzić dwa wnioski: 1) termin παράκλητος był petryfikowany jako termin techniczny – choć nie potrafimy odtworzyć jego dokładnego znaczenia[78]; 2) znaczenie terminu greckiego musiało być bardzo specyficzne, skoro żaden z istniejących hebrajskich oraz aramejskich terminów nie stanowił dla niego adekwatnego odpowiednika[79].

W podobny sposób, jak rabini, postępowali również tłumacze przekładów syryjskich, koptyjskich i etiopskich, zachowując termin grecki bez tłumaczenia go. Tak samo uczynił również święty Hieronim, stosując terminu *Paraclitus*.

Obok danych filologicznych i literackich, autorzy poszukujący znaczenia terminu παράκλητος, badają również jego potencjalne tło myślowe i religijne. Dla potrzeb niniejszej rozprawy nie jest konieczne przedstawienie całej historii badań tego zagadnienia, lecz w skrócie skupimy się na najważniejszych tezach.

Głównym tłem religijnym dla koncepcji Parakleta w Czwartej Ewangelii jest Stary Testament, wraz z literaturą intertestamentalną oraz literaturą Qumrańską. Starotestamentową koncepcją, która w pewnym sensie odbija się w pojmowaniu postaci Parakleta, jest koncepcja prorocka. Ogólnie mówiąc, w Czwartej Ewangelii Duch Paraklet pełni w stosunku do uczniów podobne zadania, jakie miał Duch Jahwe wobec proroków. Jeżeli chodzi o prowadzanie w prawdzie (16,13), można znaleźć paralele w kilku teks-

---

76 W ten sposób rzeczownik παράκλητος tłumaczą: 1) Marcin Luther, używając terminu *Tröster*; 2) niektóre łacińskie tłumaczenia Pisma Świętego, używając łacińskiego *consolator*. Za takim tłumaczeniem opowiada się U. B. Müller, *Die Parakletvorstellung im Johannesevangelium*, Zeitschrift für Theologie und Kirche 71 (1974), s. 31-77.

77 Zob. A. Jankowski, *Paraklet*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, s. 187.

78 Na ten temat pisze trafnie Rudolf Schnackenburg (*Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 159): „Aus all dem darf man den Schluß ziehen, dass der Evangelist bzw. sein Kreis dem vorgefundenen Ausdruck „der Paraklet" aufgreift und über ihn theologische Aussagen macht, die der joh. Geistlehre entsprechen".

79 Por. A. Jankowski, *Paraklet*, w: Egzegeza Ewangelii św. Jana, s. 186-187.

tach Starego Testamentu (zob. zwłaszcza Iz 63,9-14; Ag 2,5; por. również: Mdr 19,17n; Ps 143,10)[80].

Z dalszych starotestamentowych paralel, w literaturze egzegetycznej[81] wspomniana jest funkcja orędownika, którą wykonywali w narodzie wybranym: Abraham (Rdz 18,23-33), Mojżesz (Wj 32,11-14), prorocy Amos (Am 7,2.5) i Jeremiasz (Jr 14,7-22). Funkcja ta jest jednak bliższa pojmowaniu Parakleta w 1 J 2,1 niż w Czwartej Ewangelii. Funkcję orędownika wykonywali aniołowie – w młodszych pismach Starego Testamentu oraz w pismach judaizmu intertestamentarnego. Ciekawa jest paralalela z księgą Hioba, w której Hiob ma swojego anioła orędownika, obrońcę (zob. Hi 33,23). Średniowieczny Targum daje temu aniołowi tytuł *prqlyt*[82].

W dziełach apokaliptycznych aniołowie mają funkcję nauczania, wyjaśniania widzącym ich wizji, prowadzenia do prawdy, o której mowa jest w J 16,13-14[83]. Ojciec Raymond Brown[84] wskazuje na osobowy charakter tych aniołów, który mógł posłużyć jako pewna paralela dla osobowej koncepcji Parakleta. Ta paralela wydaje nam się jednak zbyt słaba.

O wiele bliższa jest paralela z Mowami pożegnalnymi Starego Testamentu[85], w realizowany jest następujący schemat: po odejściu pierwszej wielkiej postaci następna postać kontynuuje jej dzieło i jest jakby jej odbiciem. Można wymienić na przykład Mojżesza i Jozuego oraz Eliasza i Elizeusza. Brown trafnie wskazuje na fakt, iż w tej koncepcji obecne jest przekazywanie Ducha. Księga Powtórzonego Prawa 34,9 opisuje, jak Duch mądrości napełnił Jozuego, kiedy Mojżesz położył na niego swoje ręce. Również Elizeusz przyjmuje ducha Eliasza (2 Krl 2,9.15)[86].

Literatura Qumrańska dostarcza nam kilku Paralel, zwłaszcza jeżeli chodzi o tytuł Ducha Prawdy, który jest w Czwartej Ewangelii zamiennie używany z tytułem Paraklet. Razem z Testamentem Judy (20,1-5), jest to jedyne przedchrześcijańskie poświadczenie tytułu Ducha Prawdy. W literaturze Qumrańskiej Duch ten jest częścią dualistycznej koncepcji walki między

---

[80] Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 1136. Brown pisze, „This concept of the prophetic spirit may offer background for the Paraclete as the teacher of the disciples who moves them to bear witness". Por. oraz: A. Jankowski, *Paraklet*, w: Egzegeza Ewangelii św. Jana, s. 189.

[81] Por. A. Jankowski, *Paraklet*, w: Egzegeza Ewangelii św. Jana, s. 189.

[82] Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 1138-1139.

[83] Ojciec Raymond Brown (tamże, s. 1138-1139) wskazuje na aluzję do aniołów osiągniętą poprzez zastosowanie czasownika ἀναγγέλλω, użytego w J 16,13-14.

[84] Por. tamże, s. 1138-1139.

[85] Rudolf Schnackenburg (*Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 166-169) w sposób szczegółowy i wyczerpujący bada gatunek literacki mowa Pożegnalna jako możliwe tło pochodzenia tytułu „Paraklet".

[86] Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 1137-1138.

Duchem Prawdy i Duchem Kłamstwa. Doniosłe jest, iż walka ta odbywa się we wnętrzu człowieka, w którym Duch Prawdy przebywa (1QS 4,23-24)[87].

Ostatnią bardzo ciekawą paralelą jest koncepcja personifikowanej mądrości, która jest bardzo ważnym tłem dla Chrystologii Czwartej Ewangelii i zarazem dla Pneumatologii. Mądrość przychodzi, żeby zamieszkać razem z narodem wybranym (Syr 24,12) i przynosi mu dar zrozumienia (Syr 24,26-27) i dar poznania przyszłym pokoleniom (Syr 24,33). Jest to funkcja podobna do funkcji Parakleta opisanej w J 16,13-15. Odnajdujemy również paralele pomiędzy nieprzyjęciem, odrzuceniem mądrości w Enoch 42,2, a niezdolnością świata do przyjęcia Parakleta w J 14,17[88].

Przedstawiliśmy szeroki wachlarz różnorodnych paralel, należy jednak zaznaczyć, iż nie chodzi o paralele, które wyczerpująco określiłyby znaczenie terminu Paraklet, a raczej o pewne aluzje treściowe.

Nie można zatem określić jednoznacznie znaczenia terminu ὁ παράκλητος i odnaleźć jego odpowiednik w języku polskim tylko na podstawie badań filologicznych oraz badania tła religijnego. Ani termin „orędownik", ani „obrońca", ani „kontynuator", ani „interpretator", nie wyczerpują licznych konotacji greckiego ὁ παράκλητος. Mowy pożegnalne Czwartej Ewangelii wymieniają następujące funkcje Parakleta[89]:

1) być z uczniami / w uczniach (14,15-17) – rola kontynuatora Jezusa;
2) przypominać uczniom słowa Jezusa (14,26) – funkcja nauczyciela;
3) świadczyć (15,26) – funkcja świadka;
4) pokazać światu grzech, sprawiedliwość i sąd (16,8-11) – rola sądowa;
5) prowadzić w pełni prawdy (16,13) – funkcja nauczycielska i funkcja kontynuatora;
6) objawić rzeczy nadchodzące (16,13) – funkcja proroczo-nauczycielska;
7) otoczyć chwałą Chrystusa (16,14) – funkcja eschatologiczna.

Zestawienie tych różnych funkcji pozwala wysunąć wniosek, że tylko posługiwanie się terminem „Paraklet", za rabinami i świętym Hieronimem, może dać właściwe rozumienie bogactwa jego treści. Terminu παράκλητος lepiej nie tłumaczyć na języki nowożytne jednym wyrazem, lecz zachować

[87] Por. O. Betz, *Der Paraklet*, Leiden- Köln 1963, s. 56-72. Oraz F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran*, London 1958, s. 159n. Do ich dorobku odwołują się R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 1137-1139. Oraz: R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 165.

[88] Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 1139.

[89] Zob. A. Jankowski, *Duch Święty* w Nowym Testamencie, s. 57.

go w brzmieniu greckim, odpowiednio dostosowanym do wymogów gramatycznych danego języka[90].

Żeby odkryć całe bogactwo orędzia o Paraklecie, nie wystarczy przebadanie tylko znaczenia semantycznego tego terminu oraz możliwych inspiracji treściowych, lecz należy przede wszystkim przeprowadzić analizę synchroniczną tekstów Czwartej Ewangelii mówiących o Paraklecie[91]. Do takiego założenia prowadzi nas stwierdzenie Rudolfa Schnackenburga, iż chociaż autor Czwartej Ewangelii użył już wcześniej istniejącego terminu παράκλητος, to jednak otoczył go własną teologiczną koncepcją[92].

Przy ustalaniu znaczenia terminu ὁ παράκλητος może nam pomóc fakt, iż w pismach Janowych ten sam termin oznacza również samego Jezusa (zob. 1 J 2,1). Dlatego Parakleta należy widzieć przede wszystkim w odniesieniu do Jezusa. Autorzy zauważają elementy wspólne dla Jezusowa oraz Parakleta[93]. Żeby to zrozumieć, trzeba mieć przed oczyma sytuację w Wieczerniku, ale również sytuację tych, do których Ewangelia była pisana[94]. Uczniowie w Wieczerniku są zasmuceni z powodu zbliżającego się odejścia Jezusa. Świadomość opuszczenia i osierocenia odczuwana jest coraz dotkliwiej w obliczu zagrożeń i nienawiści, o których jest mowa w poprzedniej perykopie. W takiej atmosferze obiecany jest „inny Paraklet", który ma przyjąć funkcję Jezusa. Jego rola przedstawiona jest w pięciu obietnicach (zob. J 14,16-17.25-26; 15,26; 16,7-11.13-15).

Według pierwszej obietnicy Paraklet ma za zadanie być z uczniami na zawsze (zob. J 14,16). Z kontekstu wynika, że ma zastąpić Jezusa, który

[90] Do takiego wniosku dochodzą: A. Jankowski, *Paraklet*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, s. 196. Oraz: R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 1137.

[91] Synchroniczną analizę odnajdujemy zwłaszcza w następujących pracach: M. Hasitschka, *Die Parakletworte im Johannesevangelium*, SNTU 18, s. 97-112. A. Paciorek, *Duch Święty kontynuatorem obecności Jezusa wśród uczniów (J 13-17)*, RBL 54 (2001), 13-24. Ch. Dietzfelbinger, *Paraklet und theologischer Anaspruch im Johannesevangelium.* Zeitschrift für Theologie und Kirche 82 (1985), s. 398-408.

[92] Zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 159.

[93] Obszerną tablicę wspólnych elementów podaje Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego I. Duch Święty w „ekonomii". Objawienie i doświadczenie Ducha*, Warszawa 1997, s. 100-101. Por. również: A. Jankowski, *Paraklet*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, s. 196.

[94] Raymond E. Brown (*The Gospel according to John*, vol. 2, s. 1143) odczytuje *Sitz im Leben* wspomnianego tekstu na podstawie dwu problemów, które musiała rozwiązywać wspólnota w momencie powstawania Ewangelii: a) Śmierć naocznych świadków życia Jezusa – w przypadku Czwartej Ewangelii był to Uczeń umiłowany. Świadkowie ci pełnili rolę łącznika wspólnoty z czasami Jezusa i zarazem interpretowali orędzie Jezusa. Ewangelia pokazuje, że nawet po momencie śmierci ostatniego świadka – interpretatora, świadectwo i interpretacja będą trwały, ponieważ Paraklet – Duch Święty otrzymał te funkcje na zawsze. b) Z powodu oddalenia Paruzji powstaje we wspólnocie wiele pytań. Ewangelia odpowiada na te pytania poprzez zastosowanie Eschatologii urzeczywistnionej, która wynika ze świadomości, iż Paruzja już się dzieje.

od nich odchodzi. Jezus uwielbiony, według 1 J 2,1, jest Parakletem, który w niebie nie przestaje orędować u Boga za wierzącymi, którzy żyją na ziemi. Jednakże obiecany Duch ma być Parakletem obecnym z uczniami na ziemi. Obiecany Duch – Paraklet ma na ziemi zastąpić Jezusa w Jego funkcji bycia z uczniami[95]. W czasie ostatniego wieczoru Jezus kilka razy z mocą podkreśla głębokie więzi, które istnieją między Nim i Jego uczniami (por. J 13,33; 14,30; 15,27; 16,4; 17,12). Jezus, który odchodzi z tego świata, obiecuje uczniom Parakleta, który ich będzie wspierał, opiekował się nimi, tak jak to czynił Jezus. Paraklet jest darem Ojca (δώσει), podkreślone jest jednak również zaangażowanie się osobiste Jezusa w tym darze (κἀγὼ ἐρωτήσω)[96].

Należy zwrócić uwagę na fakt, iż tylko w kontekście Mów o Paraklecie Duch nazywany jest „Duchem Prawdy" (14,17; 15,16; 16,13). Z wątku dyskursu wyłania się łączność z autodeklaracją Jezusa, iż jest On prawdą (14,6). Wcielenie Objawienia Bożego (por. 1,14) w Jezusie ma w ten sposób swoją kontynuację w Duchu Świętym[97].

Świat (ὁ κόσμος) przedstawiony jest w przeciwieństwie do wspólnoty uczniów. Dar Parakleta jeszcze bardziej uwidocznia przepaść pomiędzy wierzącymi uczniami i niewierzącym światem. Świat nie może (οὐ δύναται) przyjąć Ducha, trwa w bezwzględnej niemocy wobec dóbr objawienia i zbawienia[98].

Przyczyna (ὅτι), dla której świat nie jest w stanie przyjąć Parakleta, tkwi w niezdolności „widzenia" (οὐ θεωρεῖ) i „poznania" (οὐδὲ γινώσκει) Go. Nie jest on w stanie wpatrywać się w Ducha, poprzez kontemplację wejść w poznanie Ducha, które nie oznacza jakiejś teoretycznej wiedzy, lecz jest ono głębokim kontaktem z drugą osobą, w tym przypadku z Duchem.

Uczniowie właśnie w przeciwstawieniu do świata są w stanie poznać Ducha, z powodu (drugie ὅτι) bliskiego, osobistego związku z Duchem[99]. Podczas ziemskiej działalności Jezusa, Duch obecny był wśród uczniów poprzez osobę Jezusa (παρ' ὑμῖν μένει), po Jego odejściu zaś przebywa w uczniach (ἐν ὑμῖν ἔσται) poprzez osobę Parakleta.

---

[95] Por. H. Witczyk, *Paraklet Duchem Nowego Przymierza (J 14,15-17)*, s. 84-85.

[96] M. Hasitschka, *Die Parakletworte im Johannesevangelium*, s. 101.

[97] H. Witczyk, *Paraklet Duchem Nowego Przymierza (J 14,15-17)*, s. 89. Profesor Witczyk pisze: „Jan może bez popadania w sprzeczność z samym sobą mówić, że Jezus jest Prawdą (14,6), oraz, że „Duch jest Prawdą" (1 J 5,6). Najpierw sam historyczny Jezus jest objawicielem Prawdy, On sam jest Prawdą. Duch może udzielić ludziom, którzy przyjęli Jezusa – Prawdę, dar poznania Jej. Jezus jest Prawdą w sensie obiektywnym i historycznym. Duch jest Prawdą w odniesieniu do ludzi, zwłaszcza do tych, którzy żyją po odejściu Jezusa z tego świata".

[98] Por. A. Kot, *Duch Paraklet (J 14-16)*, w: *Prorok potężny czynem i słowem*. Red. B. Szier-Kramarek; G. Kramarek, K. Mielcarek, Lublin 1997, s. 192.

[99] W przeciwstawieniu do uczniów światu brak relacji z Duchem. Por. F. Porsch, *Evangelium sv. Jana* [MSK NZ 4], Kostelní Vydří 1998, s. 146.

Znaczący jest fakt, iż bezpośrednio z Mową o darze Parakleta powiązany jest motyw powrotu Jezusa (w. 19). W ten sposób dochodzi do wzajemnego zazębienia tych dwu wydarzeń[100]. Duch Paraklet przygotuje uczniów na przyjście Jezusa, które w gruncie rzeczy dokonuje się w momencie udzielenia Ducha uczniom. „Z przyjściem Ducha przyjdzie do nich również Jezus"[101].

Paraklet jest obiecany tym, którzy kochają Jezusa. Miłość zaś konkretyzuje się w przestrzeganiu Jego przykazań (zob. w. 15-21) oraz Jego słowa (w. 23). Przestrzeganie słowa jest nie tylko warunkiem daru Parakleta, warunkiem Nowego Przymierza, realizującego się poprzez przyjście Parakleta[102], lecz również *vice versa* – obecność Parakleta umożliwia przestrzeganie przykazań, ponieważ wyjaśnia słowa Jezusa (w. 26)[103].

Takie jest zadanie Parakleta zawarte w drugiej Mowie o Paraklecie (w. 25-26). Jezus powraca w niej do sytuacji pożegnania (w. 25). Jak dotąd, Jezus był nauczycielem uczniów, On przynosił Objawienie. Teraz dochodzi do zmiany, teraz Duch Święty nauczy ich wszystkiego (διδάξει) oraz przypomni im (ὑπομνήσει) słowa Jezusa. Nie chodzi tu o dwa rodzaje działalności Ducha, lecz o dwa aspekty kontynuacji Objawienia. Nauczania nie należy rozumieć jako tylko przekazywania wiedzy – nauczania rozumu. Chodzi o nauczanie skierowane do „całego" człowieka, chodzi o Objawianie woli Bożej, które zmierzało do uformowania postawy posłuszeństwa względem Boga[104]. Dotąd Jezus historyczny był Objawicielem Ojca (7,28; 8,23), jego Objawienie było „nauką" (por. 6,59; 7,14.28.35; 8,20.28; 9,34; 18,10). Teraz tę funkcję będzie pełniło wewnętrzne działanie Ducha. Przypominanie (ὑπομιμνῄσκω) dookreśla działalność Ducha. Słowo to nie oznacza odświeżania pamięci, lecz odnosi się do pogłębiania, aktualizacji dzieła i słów Jezusa, które wcześniej były dostrzeżone tylko powierzchownie[105]. W ten sposób uczniowie, gdy Jezus został uwielbiony, dochodzą do rozumienia Jego uroczystego wjazdu do Jerozolimy (12,16). Również słowa Jezusa o świątyni w 2,19 zrozumieli

---

[100] Por. M. Hasitschka, *Die Parakletworte im Johannesevangelium*, s. 101.

[101] H. Witczyk, *Paraklet Duchem Nowego Przymierza (J 14,15-17)*, s. 80. Por. również J. Szlaga, *Historiozbawcza misja Ducha Świętego*, w: *Duch Święty – Duch Boży*, red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, Lublin 1985, s. 104. „W czasie, jaki upływa między pierwszym i drugim przyjściem Jezusa, działa Duch-Paraklet, poprzez pojedyncze i kolejne paruzje, uobecniając działanie samego Jezusa, czyli Jego trwającą paruzję".

[102] Por. H. Witczyk, *Paraklet Duchem Nowego Przymierza (J 14,15-17)*, s. 80-89. Ksiądz profesor Henryk Witczyk wskazuje na fakt, iż miłość i przestrzeganie przykazań oznaczały, zwłaszcza w tekstach deuteronimistycznych, przyjęcie woli Boga, która została objawiona ludowi połowanemu do przymierza z Bogiem w przykazaniach. Słowo Jezusa jest bazą Nowego Przymierza. Chcąc mieć udział w nim, należy przyjąć orędzie Jezusa. Przyjęcie tego orędzia napełnia się poprzez Ducha Świętego, Ducha Prawdy, prowadzącego do Prawdy.

[103] Zob. M. Hasitschka, *Die Parakletworte im Johannesevangelium*, s. 101.

[104] F. Porsch, *Evangelium sv. Jana*, s. 147.

[105] Zob. A. Jankowski, *Duch Święty dokonawcą Zbawienia*, s. 103-104.

w ich znaczeniu chrystologicznym, dopiero po zmartwychwstaniu uczniowie przypomnieli sobie (ἐμνήσθησαν), że to powiedział i uwierzyli (zob. 2,22). Nie chodzi tu więc o ponowne odtworzenie w pamięci wydarzeń dokonanych, lecz o pełne wejście w sens Jezusowego nauczania. Cała Ewangelia jest w ten sposób prowadzona przez Ducha, ponieważ objawia nam pełne rozumienie Objawienia Jezusa[106].

W wierszach 15,26-27 Paraklet pełni funkcję świadka. Tekst ten należy odczytywać w świetle kontekstu, którym jest zapowiedź prześladowań uczniów przez wrogi świat (15,18-25). Uczniowie będą prześladowani z powodu ich przynależności do Jezusa. Chrystus został odrzucony przez świat z powodu nienawiści, tego samego doświadczą Jego uczniowie. Taką sytuację zastanie posłany (πέμψω) do uczniów Paraklet. Jedynie Czwarta Ewangelia, mówiąc o posłaniu Ducha, używa czasownika πέμπω; tego samego, który stosuje również na określenie misji Chrystusa. Posłannictwo Ducha ma swój cel i sens. Będzie on świadczył o Jezusie (μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ w. 26b). Przedmiotem świadectwa jest więc Syn i jego misterium. Kontekst wrogości świata określa charakter świadectwa. Mowa jest o przewodzie sądowym pomiędzy wspólnotą wierzących a wrogim światem.[107] W tym wielkim procesie Paraklet występuje jako świadek Jezusa, wydający świadectwo w głębi serc uczniów[108]. Z tego świadectwa pochodzi świadectwo uczniów, które kieruje się ku światu.

Następna Mowa o Paraklecie znajduje się w ścisłym związku z 15,26-27. W dalszym ciągu kontekstem najbliższym dla perykopy 16,7-15 jest sąd. Napięcie między Chrystusem a światem osiąga apogeum, gdyż godzina śmierci Chrystusa jest już bliska. Odejście Jezusa w 16,7 przedstawione jest jako potrzebne (συμφέρει ὑμῖν – dosłownie *pożyteczne jest dla was*), żeby przyszedł Duch Paraklet[109]. Zadaniem Ducha będzie ujawnić (ἐλέγξει) światu grzechy (ἁμαρτίας), sprawiedliwość (δικαιοσύνης) i sąd (κρίσεως). Paraklet wykaże winę świata[110], ujawni grzech świata – niewiarę w Jego mesjańskie posłannictwo, która skazała Go na śmierć. Duch Święty przekona świat o spra-

---

[106] Por. F. Porsch, *Evangelium sv. Jana*, s. 148.

[107] O procesie sądowym pisze R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 426. H. Sasse, *Der Paraklet im Johannes-Evangelium*, ZNW 24 (1925), s. 260-277. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, s. 402. C. H. dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, s. 394. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 698-701. J. Beutler, *Martyria: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes*, Frankfurt am Main 1972, s. 275: „Damit ist sein Zeugnis Teil des grossen Prozesses zwischen Jesus und der Welt".

[108] Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, s. 178.

[109] Racje łączenia zesłania Parakleta z odejściem Jezusa przedstawia: J. Kudasiewicz, *Paraklet a grzech świata* (16,7-11), RT 40 (1993) 1, s. 113.

[110] W ten właśnie sposób należy rozumieć czasownik ἐλέγχω. Por. Zob. A. Jankowski, *Duch Święty dokonawcą Zbawienia*, s. 106.

wiedliwości Chrystusa[111]. Sprawiedliwość (δικαιοσύνη) wskazuje na to, gdzie leży słuszność w tym wielkim procesie między światem i Chrystusem – kto zasługuje na ogłoszenie go sprawiedliwym[112]. Sąd w rzeczywistości już się dokonał, ale potępiony został na nim właśnie szatan, dotychczasowy władca tego świata (por. J 12,31; 14,30).

„Nade wszystko jednak Duch będzie prowadził w stosunku do uczniów działalność objawicielską,"[113] która jest podkreślona w 16,13-15. W 16,13 dwa razy użyty jest czasownik λαλέω, będący wręcz terminem technicznym na określenie Mowy objawicielskiej Jezusa (por. 3,34; 7,17; 8,28.38; 12,49-50; 14,10)[114]. Duch Prawdy wskaże drogę w prawdzie (ὁδηγέω) do pełni Objawienia. Podobnie jak Chrystus objawił naukę Ojca, tak Duch Prawdy nie będzie mówił od siebie, lecz będzie Objawicielem nauki Chrystusa. Nowym zadaniem Ducha Prawdy, o którym dotąd nie było żadnej wzmianki, będzie oznajmienie rzeczy przyszłych (τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν)[115]. Czasownik ἀναγγελέω ma swą bezpośrednią paralelę w wypowiedzi Samarytanki o Mesjaszu – Objawicielu (zob. 4,25). Oznajmianie rzeczy przyszłych odnosi się do otoczenia chwały Chrystusa (δοξάσει – w. 14)[116]. Wejście Chrystusa do Chwały stanowi datę wkroczenia Ducha w nowe działanie i zaznacza się zmianą w uczniach – zaczynają oni pojmować głębszy sens czynów (12,26) i słów (2,19-22) Jezusa. Zadanie Parakleta polega na wskazywaniu, poprzez wyjaśnianie uczniom rzeczy, które nadchodzą – śmierci i zmartwychwstania Jezusa – że Chrystus wszedł już do chwały Ojca. Wszystko to zaś dzieje się przez omówione nauczanie, przypominanie i prowadzenie w pełni prawdy[117].

Wiersz 16,7: w świetle wypowiedzi o Paraklecie, całkowicie zmienia perspektywę odejścia Jezusa. W przeciwieństwie do smutku w wierszu 6 (ἀλλ'), przedstawiony jest pozytywny skutek odejścia. Wiersz ten ma bardzo ciekawą budowę[118]:

---

[111] Brakuje tu wprost odniesienia do Chrystusa, jednakże kontekst wskazuje na Jego sprawiedliwość.

[112] Zob. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 332.

[113] H. Witczyk, *Paraklet Duchem Nowego Przymierza (J 14,15-17)*, s. 85.

[114] Zob. I. de la Potterie, *La Vérité dans Saint Jean I*, s. 40-42.

[115] Jest to zapowiedź istnienia charyzmatu prorockiego w przyszłych etapach życia Kościoła, ale nie tylko. Zob. A. Kot, *Duch Paraklet (J 14-16)*, s. 203.

[116] „Das Kommende verkünden steht (wie VV. 14-15) zeigen in engem Zusammenhang mit mich verherrlichen und von dem Meinen empfangen und verkünden". M. Hasitschka, *Die Parakletworte im Johannesevangelium*, s. 108.

[117] A. Jankowski, *Duch Święty dokonawcą Zbawienia*, s. 109.

[118] Por. nieco inną, choć również przejrzystą i pomocną dla zrozumienia tekstu strukturę tego wiersza i wierszy następnych (7-11) w: D. A. Carson, *The Function of the Paraclete in John 16:7-11*, JBL 98 (1979) 4, s. 547.

Wprowadzenie	ἀλλ᾽ ἐγὼ τὴν ἀλήθειαν λέγω ὑμῖν,
Teza	συμφέρει ὑμῖν ἵνα ἐγὼ ἀπέλθω.
Wyjaśnienie I	ἐὰν γὰρ μὴ ἀπέλθω,
	ὁ παράκλητος οὐκ ἐλεύσεται πρὸς ὑμᾶς·
Wyjaśnienie II	ἐὰν δὲ πορευθῶ,
	πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς.

Taki sposób rozumowania ma swoją przekonującą siłę, ponieważ podkreśla od strony pozytywnej (wyjaśnienie II) i negatywnej (wyjaśnienie I) wartość wydarzenia zawartego w tezie. Wprowadzające słowa Jezusa nie służą zapewnieniu o Jego wiarygodności, lecz podkreślają charakter objawieniowy całej wypowiedzi Jezusa (por. 8,40.45)[119]. W tezie Jezus przedstawia, iż Jego odejście jest dobre dla uczniów (συμφέρει ὑμῖν). Czasownik συμφέρω, który oznacza „być korzystnym", „pożytecznym", w Czwartej Ewangelii używany jest zawsze w odniesieniu do śmierci Jezusa (zob. 11,50; 18,14). Również w kontekście czasownika ἀπέρχομαι – oznaczającego odejście – jest jasne, iż chodzi o śmierć Jezusa. Wiersz ten objawia więc pozytywny skutek Jezusowej śmierci[120].

Myśl paralelna brzmi ponownie w rozdziale 14 (w. 28), gdzie Jezus wskazuje na radość uczniów jako właściwą reakcję na Jego odejście. Rozdział 16 jest jednak relekturą z przesunięciem akcentów. Odejście było w rozdziale 14 pokazane jako dobre dla Jezusa (zob. 14,28), w rozdziale 16 akcent chrystologiczny zmienia się na antropologiczny i eklezjologiczny – odejście Jezusa jest pożyteczne dla uczniów[121].

W jaki sposób należy rozumieć tę korzyść dla uczniów, pokazane jest poprzez przeciwstawienie dwu wyjaśnień. Bez odejścia Jezusa nie byłoby Parakleta. Posłanie Ducha narrator połączył z odejściem Jezusa już w 7,39: „Duch bowiem jeszcze nie był dany, ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony"[122]. W ten sposób pokazany jest pozytywny wymiar śmierci.

W najbliższym kontekście autor ewangelii nie wyjaśnia jednak, dlaczego odejście, śmierć Jezusa tak ściśle łączy się z przyjściem Parakleta. Ksiądz Kudasiewicz[123] przedstawia trzy racje wynikające z teologii Czwartej Ewangelii:

---

[119] Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 144. Oraz: R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 705.

[120] Por. A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 220.

[121] Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 705.

[122] Francis Joseph Moloney (*Glory not Dishonor*, s. 83) na temat tego wiersza pisze „The narrative tension created by-this prolepsis has not been resolved, but the link between the end of Jesus' life through death and departure, and his glorification, is being increasingly strengthened (see 11:4; 12:23, 32-34; 13:l, 31-32)".

[123] Zob. J. Kudasiewicz, *Paraklet a gzech świata* (16,7-11), RT40 (1993) 1, s. 113. Por. również: G. Ferraro, *Il Paraclito, Cristo, Il Padre nel Quarto Vangelo*, s. 113-114.

1) Posłanie Ducha jest specyficznym aktem Boga, dlatego tylko wtedy będzie mógł Jezus posłać Ducha, kiedy w pełni objawi swoje Bóstwo. Dlatego powrócenie do chwały Ojca i „wyniesienie Słowa Wcielonego do rangi odwiecznego Słowa”[124] jest warunkiem pełnego wyzwolenia Ducha, obecnego w Jezusie między uczniami już podczas ziemskiej działalności Jezusa (por. 14,17; oraz 1,32).

2) Misja Parakleta polega na nauczaniu i przypominaniu tego, co Jezus objawił. Duch Prawdy poprowadzi uczniów w pełni prawdy (zob. 16,13). Wszystko to będzie mogło być wykonane tylko wtedy, gdy Jezus objawi całą prawdę, zakończy swoje Objawienie.

3) Duch Prawdy będzie pogłębiał wiarę uczniów w Jezusa, co będzie mogło być realizowane dopiero, gdy sam przedmiot tej wiary – Jezus – osiągnie swą pełnię, objawi Ojca i wypełni powierzone Mu dzieło zbawcze.

3.2. Egzystencja ucznia w obecności Parakleta (J 16,8-15)

Wiersz 8: W kolejnych wierszach przedstawiona jest działalność Parakleta. Można ją przedstawić w dwu funkcjach – sądzenie świata (w. 8-11)[125] i kontynuacja, pogłębienie Objawienia (w. 13-15). Obie funkcje są niewątpliwie kontynuacją misji Jezusa[126].

Wiersz 8 jest punktem wyjścia dla kolejnych wierszy (9-11), ponieważ określa, na czym będzie polegała działalność Parakleta wobec świata (κόσμος), wyrażona czasownikiem ἐλέγχω. Żaden wiersz Czwartej Ewangelii nie jest łatwy do interpretacji, zaś o omawianej Mowie o Paraklecie św. Augustyn z Hippony wyraził się dobitnie: „Valde latebrosum est, nec isto sermone coarctandem, ne fiat obscurius brevitate”[127]. Wiersze 9, 10 i 11 są

[124] J. Kudasiewicz, *Paraklet a grzech świata* (16,7-11), s. 113.

[125] Tę charakterystykę opisanej w w. 8-11 działalności Parakleta należy sprecyzować i nawet poprawić. W tym celu należy jednak przeprowadzić szczegółową egzegezę tych wierszy. Określenie tej działalności jako „sądzenie” należy traktować więc jako robocze i wstępne.

[126] „Both roles are the prolongation of the person and work of Jesus into the in-between time”. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 83.

[127] In Joan., Tr. 94,6. Uczony Carson (*The Function of the Paraclete in John 16:7-11*, JBL 98 (1979) 4, s. 547-566) przedstawia 5 głównych problemów egzegetycznych: 1) Jakie jest znaczenie ἐλέγχειν περί?; 2) W jaki sposób należy rozumieć partykułę ὅτι w 9, 10 i 11 wierszu?; 3) Jak należy rozumieć 2. osobę liczby mnogiej θεωρεῖτε, która występuje w w. 10 zamiast αὐτός (świat) θεωρεῖ, którego mógłby spodziewać się? 4) Jakie znaczenie mają trzy rzeczowniki ἁμαρτία, δικαιοσύνη, κρίσις? 5) Najtrudniejszy do rozwiązania problem dotyczy tego, w jaki sposób należy rozumieć wszystkie te elementy w całości. W niniejszej rozprawie nie ma wystarczająco miejsca, żeby się zająć wszystkimi problemami po kolei, będziemy się jednak starali je uwzględnić w naszych rozważaniach.

zdaniami złożonymi, przy czym zdanie główne każdego z nich ma charakter eliptyczny – czasownikiem domyślnym jest właśnie wspomniany już czasownik ἐλέγχω. Wiersz 8 stanowi wyjście dla następnych wierszy również w ten sposób, iż zawiera trzy pola działania Parakleta (ἁμαρτία, δικαιοσύνη, κρίσις), głębiej wytłumaczone w kolejnych trzech wierszach[128].

Aby zrozumieć w pełni myśl badanego tekstu, należy przede wszystkim zrozumieć znaczenie centralnego czasownika tej obietnicy – ἐλέγχω[129]. W grece pozabiblijnej ma on kilka znaczeń: „badać", „próbować", „poddawać próbie", „postawić w świetle", a w konsekwencji: „wykazać brak", „zganić", „zhańbić", „oskarżać kogoś o coś"[130]. W sądownictwie starożytnym jest to termin techniczny oznaczający: „przeprowadzić dowód winy"[131]. Greka biblijna zachowała niektóre powyższe znaczenia tego czasownika, jednak doszło również do poszerzenia jego pola semantycznego. W rezultacie w grece biblijnej czasownik ten posiada znaczenia: „wyciągnąć coś na światło dzienne", „przedstawić", „pokazać", „udowodnić", „dowieść", „zganić", „ukarać"[132].

Kluczowymi dla rozumienia tego czasownika w 16,8 są paralelne miejsca w Czwartej Ewangelii – 3,20 oraz 8,46. W rozmowie z Nikodemem (rozdz. 3) Jezus mówi o światłości, która pojawiła się na świecie i demaskowała uczynki – uczynki zostały ujawnione (ἐλεγχθῇ). W tym kontekście czasownik ten należy rozumieć jako „odkryć", „ujawnić", „wystawić na światło dzienne" czyjeś złe uczynki.

Jeszcze bliższym i poza 16,8 w Czwartej Ewangelii jedynym miejscem, w którym znajduje się czasownik ἐλέγχειν z przyimkiem περί, jest polemika Jezusa z Żydami. W 8 rozdziale Jezus zadaje im pytanie „Τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας;" („Kto z was udowodni mi grzech?"). W obu przypadkach czasownik ten łączy się ze złym uczynkiem, z grzechem. Jezus – Światłość wystawia na światło dzienne grzech, jest oskarżycielem swych niewierzących przeciwników (8,47-59; por. również 15,22.24)[133]. W ten sposób rozumie ten

[128] Widoczny jest również łącznik składniowy – użycie konstrukcji μὲν... δέ w wierszach 9-11.

[129] Według Uda Schnellego (*Das Evangelium nach Johannes*, s. 247) wyrażenie ἐλέγχἐ ιν τὸν κόσμον pochodzi z apokalyptyki żydowskiej, w której działalność określana poprzez ten czasownik oznaczała działalność Boga lub oczekiwanego mesjasza.

[130] Zob. F. Büchsel, ἐλέγχω, TDNT II, s. 473-476. Por. A. Jankowski, *Duch Święty dokonawcą Zbawienia*, s. 106. Oraz: J. Kudasiewicz, *Paraklet a grzech świata* (16,7-11), RT40 (1993) 1, s. 113. Por. również bardzo szczegółową analizę: I. de la Potterie, *La Vérité dans Saint Jean I*, [AnBib 73], Roma 1977, s. 319-421.

[131] Zob. A. Jankowski, *Duch Święty dokonawcą Zbawienia*, s. 106.

[132] Zob. J. Kudasiewicz, *Paraklet a grzech świata* (16,7-11), s. 113-114. Tomasz M. Dąbek (*Gdy Duch Paraklet przyjdzie, „przekona świat o grzechu, sprawiedliwości i o sądzie" (J 16,8)*, RBL 59 (2006) 1, s. 7) rozumie znaczenie tego czasownika jako „oskarżyć; wyliczyć przewinienia".

[133] Por. tamże, s. 114.

czasownik de la Poterie pisząc, iż jego znaczenie brzmi: „démontrer l'erreur ou les torts de quelqu'un[134]". Znaczenie to doskonale pasuje do grzechu, lecz budzi wątpliwości w odniesieniu do sprawiedliwości i sądu[135].

Hoskyns[136] w swoim komentarzu wykazuje w sposób przekonujący, iż niemal dokładnym odpowiednikiem tego greckiego czasownika jest angielski czasownik *expose* („odsłaniać", „demaskować", „ujawniać"). To rozumienie popierają wspomniane już teksty Czwartej Ewangelii (3,20; 8,46), jeżeli zostaną rozważone w swoim najbliższym kontekście. Te dwa wiersze łączy mnóstwo motywów teologicznych, które są kluczem do rozumienia omawianego tekstu. W obu tekstach Jezus przedstawiony jest jako światłość (Ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου – 8,12) przychodząca na świat (τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον – 3,19). Istotnym zadaniem Jezusa – Światła jest wnieść światło do postępowania żyjących w świecie (zob. zwłaszcza 3,20-21; 8,16.26). W ten sposób światło eksponuje dobro i zło, złe uczynki i dobre uczynki, wiarę i niewiarę, grzech i sprawiedliwość. Poprzez światło dokonuje się oddzielenie dobra od zła, dokonuje się sąd (3,19n; 8.16.24-26). Jezusowa obecność wśród ludzi jest w ten sposób objawieniem prawdy i światła (sam Jezus jest Prawdą i Światłem), które rozjaśnia ciemność (por. 12,45-47)[137]. „Johannes versteht die Christusoffenbarung als Krisis der Welt"[138] – w zetknięciu z Jezusem i Jego słowem świat znajduje się przed ostatecznym oddzieleniem zła od dobra. Szczytowym momentem tego sądu jest odejście Jezusa (8,21), dokonujące się poprzez wywyższenie Go (3,14): „Wówczas każdy, kto w niego wierzy będzie miał życie wieczne"(3,15), niewierzący zaś pomrą w swoim grzechu (8,21).

Moment krzyża zaś jest momentem przyjścia Parakleta, który przyjmuje funkcje światła, to w jego świetle zostaną wyeksponowane grzech, sprawiedliwość i sąd (16,8), który się w ten sposób, to jest poprzez krzyż oraz dalszą działalność Parakleta, urzeczywistnia[139]. Czwarta Ewangelia przedstawia dwa wymiary sądu – sąd historyczny, dokonujący się w historycznym wydarzeniu krzyża Jezusa i sąd eschatologiczny, dokonujący się poprzez osobę Parakleta w całej dalszej historii człowieka, aż do momentu sądu ostatecznego.

Wiersz 9: Pierwszym elementem czynności „dowodowej" Parakleta jest grzech (περὶ ἁμαρτίας). Należy zwrócić uwagę na fakt, iż rzeczownik ten

[134] I. de la Potterie, *La Vérité dans Saint Jean I*, s. 404.

[135] Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 705.

[136] E. C. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, ed. F. N. Davey. London 1947^2, s. 484.

[137] Por. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 83.

[138] U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 247.

[139] T. M. Dąbek, (*Gdy Duch Paraklet przyjdzie*, s. 13) pisze: „Wymiar sprawiedliwości rozpocznie się odejściem i uwielbieniem Chrystusa, a pierwszym jego aktem będzie osądzenie władcy tego świata".

nie posiada rodzajnika. Nie chodzi więc o jakiś jeden, konkretny grzech, lecz o grzech pojmowany globalnie[140]. Autor Ewangelii dokładnie określa źródło grzechu (ὅτι – kauzalne[141]). Jest nim niewiara (ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμε).

Jest to myślenie typowe dla Czwartej Ewangelii – „Ewangelii Wiary"[142]. Intencja napisania Ewangelii zawarta jest w ostatnich słowach Ewangelii: „abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym" (20,31). Sam Jezus kładzie nacisk na centralny wymiar wiary. Po rozmnożeniu chleba Żydzi pytali Jezusa, co mają robić, żeby wypełniać dzieła Boga. Odpowiedź brzmiała: „Na tym polega dzieło zamierzone przez Boga, abyście uwierzyli w Tego, którego On posłał" (6,29). W tym wymogu zawarte jest główne zadanie ucznia – wierzyć w Jezusa. Wiara jest tą mocą, która ma według Pierwszej Mowy pożegnalnej cechować ucznia Jezusa (zob. 14,10-12).

W opozycji do ucznia stoi grzeszny świat, ponieważ będzie ujawniona jego niewiara. Ona, jako że jest całkowitym zamknięciem się na prawdę – na Jezusa, jest najgłębszą charakterystyką diabła – „ojca kłamstwa" (J 8,44). Grzech niewiary i odrzucenie Chrystusa jest więc czymś diabelskim (por. 1 J 3,8)[143]. Takie rozumienie grzechu występuje już w Prologu: „Przyszło do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli" (1,11) i jeszcze wyraźniej w rozmowie z Nikodemem (3,18-19). Czwarta Ewangelia opisuje przerażające konsekwencje niewiary: „Jeżeli nie uwierzycie, że «Ja jestem», pomrzecie w grzechach swoich" (8,24). Doniosły jest fakt, iż Żydzi oskarżyli Jezusa o to, że jest grzesznikiem (9,24). Zadaniem Parakleta jest wykazanie, że to świat jest prawdziwym, wielkim grzesznikiem[144].

Po śmierci Jezusa uczniowie będą narażani na grzech świata. Świat będzie ich prześladował, ponieważ nie uwierzył w Jezusa i skierował do Niego całą swoją nienawiść. Ten sam los spotka również ucznia ze względu na Jezusa (15,21)[145]. Więc tak samo, jak był wytoczony proces przeciw Jezusowi,

[140] „... the autor is dealing with basic ideas rather than with individual instances". R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 705.

[141] Partykuła ὅτι może w tym kontekście posiadać dwa znaczenia – kauzalne i eksplikatywne. Dogłębną analizę dokonuje C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, s. 487-488. Oraz: D. A. Carson, *The Function of the Paraclete in John 16:7-11*, s. 561-563. Carson argumentuje, iż struktura wierszy 9-11 przemawia za identyczną funkcją partykuły we wszystkich trzech wierszach, co jednak wyklucza funkcję eksplikatywną, bowiem nie pasuje ona do w. 10. Natomiast ὅτι kauzalne „makes good sense in all three ὅτι clauses". (Tamże, s. 561). Według Browna (*The Gospel according to John*, vol. 2, s. 705) jednak: „main emphasis seems to be explicative rather than causative".

[142] W ten sposób nazywa Czwartą Ewangelię Ojciec Ignace de la Potterie. Por. tenże, *Wiara w Pismach Janowych*, s. 107.

[143] Por. tamże, s. 108.

[144] Zob. J. Kudasiewicz, *Paraklet a gzech świata* (16,7-11), s. 116.

[145] Por. L. Schenke, *Johannes Kommentar*, s. 313.

będzie wytoczony proces uczniowi, lecz Paraklet wykaże, iż to właśnie świat ponosi winę za grzech niewiary.

Wiersz 10: Drugi element działalności Parakleta odnosi się do sprawiedliwości (περὶ δικαιοσύνης). Paraklet wyeksponuje, oświetli sprawiedliwość. Czyją sprawiedliwość – uczniów, świata, Jezusa? Jeden z syryjskich rękopisów (syr^{sin}) zawiera ciekawą interpretację tego problemu, ponieważ wiersz 8 tłumaczy następująco: „odnośnie jego grzechu, odnośnie jego sprawiedliwości, odnośnie sądu”. W ten sposób łączy sprawiedliwość ze światem, tak samo, jak grzech.

W podobny sposób rozumie ten tekst D. A. Carson[146]. Jego zdaniem interpretacja powinna zachować symetrię wierszy 9-11, i dlatego widzi on przejście od grzechu świata do sprawiedliwości Jezusa jako niepotrzebne i niezręczne. Jego zdaniem chodzi w tym przypadku o ironię typową dla Czwartej Ewangelii – o sprawiedliwość niewłaściwą. Przytacza teksty ze Starego (Iz 64,5[147]; Dan 9,18[148]) i Nowego Testamentu (Rz 10,3[149]; Flp 3,6-9[150]), żeby wskazać na możliwość pojmowania sprawiedliwości w znaczeniu negatywnym. Nie bierze jednak pod uwagę, iż we wszystkich tych tekstach sprawiedliwość jest dookreślona albo przyrostkiem zaimkowym, albo zaimkiem, lub, w przypadku Flp, rzeczownikiem „prawo”. Carson nie zrozumiał również, iż klucz do rozwiązania tego problemu znajduje się w drugiej części 10 wiersza: „... do Ojca idę i już mnie nie zobaczycie” (por. czas teraźniejszy θεωρεῖτε!). Tekst ten wskazuje na fakt, że jego tematem jest wykazanie sprawiedliwości Jezusa, przejawów sprawiedliwości w uwielbieniu Jezusa[151]. Sprawiedliwość ta odnosi się do tajemnicy paschalnej i ma charakter chrystologiczny. Zadaniem Parakleta jest wyeksponować, oświetlić chwalebny powrót do Ojca jako świadectwo potwierdzające, iż Jezus jest sprawiedliwy,

---

[146] Zob. D. A. Carson, *The Function of the Paraclete in John 16:7-11*, s. 558-560. W podobny sposób uważa F.J. Moloney, (*Glory not Dishonor*, s. 85): „The Paraclete will expose the false righteousness of the world”.

[147] „My wszyscy byliśmy skalani, a wszystkie nasze sprawiedliwości (כָּל־צִדְקֹתֵינוּ) jak skrwawiona szmata”.

[148] „Albowiem zanosimy swe modlitwy do Ciebie, opierając się nie na naszej sprawiedliwości (עַל־צִדְקֹתֵינוּ), ale ufni w Twoje wielkie miłosierdzie”.

[149] „Albowiem nie chcąc uznać, że sprawiedliwość pochodzi od Boga, i uporczywie trzymając się własnej sprawiedliwości (τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην), nie poddali się sprawiedliwości pochodzącej od Boga”.

[150] „Co do gorliwości – prześladowca Kościoła, co do sprawiedliwości prawa (κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ) – stałem się bez zarzutu”.

[151] „... the theme is the vindication of Jesus, the manifestation of God’s justice in Jesus’ exaltation”. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 712. Od sprawiedliwości Jezusa Brown wyprowadza również sprawiedliwość Jego uczniów: „In these verses John is dealing with very basic notions and the justice of the Christian is derivative from the justice of his master”. Tamże, s. 712-713.

świat natomiast – niesprawiedliwy[152]. Podczas procesu sądowego Żydzi, jako reprezentanci świata w Czwartej Ewangelii, starali się wykazać winę Jezusa, Jego śmierć miała być tego potwierdzeniem, potwierdzeniem, iż nie jest On Synem Bożym (19,7)[153]. Jezusowa śmierć, będąc paradoksalnie Jego uwielbieniem, wewnętrznie wyjaśniona przez Ducha Świętego, pozwoli uczniom zrozumieć, iż Jezus jest rzeczywiście Synem Bożym, teraz już uwielbionym: „Paraklet wobec Ojca – Jezus Chrystus Sprawiedliwy" (1 J 2,1)[154]. Sprawiedliwość Jezusa udowodniona poprzez Parakleta polega na wypełnieniu misji Jezusa wstępującego do Ojca (16,28)[155]. Zwieńczeniem Jezusowej misji oraz Jego drogi do Ojca jest uwielbienie Go przez Ojca, które ujawni w pełni godność Jezusa jako Syna Bożego. Paraklet tłumacząc, co się rzeczywiście dokonało na krzyżu – to jest nie definitywny koniec życia Jezusa, lecz transformacja życia ziemskiego na życie w Chwale Ojca – objawia, poprzez Krzyż, całkowite oczyszczenie Jezusa z zarzutów świata[156].

Wiersz 11: Trzecim elementem dowodowym Parakleta będzie sąd (κρίσις). Rzeczownik κρίσις jest rzecownikiem odczasownikowym wyprowadzonym z czasownika κρίνω. Czasownik ten jest pokrewny z łacińskim rdzeniem *cerno* – „rodzielać". W grece klasycznej miał on znaczenie „oddzielać", „wybierać", „rozdzielać według charakterystychnych cech, to jest oceniać". Wyprowadzono z tego znaczenie „rozstrzygać", „decydować". Tłumacze LXX wybrali ten czasownik dla tłumaczenia hebrajskiego שׁפט. Grecki czasownik w LXX posiada już jednoznacznie znaczenie „sądzić"[157].

Sąd jest bardzo ważnym tematem Ewangelii. Według niektórych badaczy[158] dominuje on w Czwartej Ewangelii, której narracja jest, ich zdaniem, zbudowana jako proces sądowy między Jezusem i światem oskarżającym

[152] Zob. J. Kudasiewicz, *Paraklet a grzech świata* (16,7-11), s. 117.

[153] Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 713.

[154] Ludger Schenke (*Johannes Kommentar*, s. 313) bardzo trafnie pisze: „Sein Tod war nicht der verdiente Untergang eines gottlosen Bösewichts (vgl. 18,30; 19,7), sondern als Rückkehr zum Vater seine *Rechfertigung*".

[155] O wypełnieniu misji Jezusa świadczą słowa: „... już mnie nie zobaczycie". W kontekście słowa te wzbudzają zdziwienie, zwłaszcza 2 osoba liczby mnogiej czasownika θεωρεῖ τε, gdyż przez cały czas (w. 9 i 11) stosowana jest 3 osoba liczby pojedynczej. Na problem ten zwracają uwagę: D. A. Carson, *The Function of the Paraclete in John 16:7-11*, s. 548. Oraz: G.R. Beasley-Murray, *John*, s. 282. Ostatni badacz poprawnie tłumaczy to wyrażenie jako podkreślenie: „the finality of the departure of Jesus to the Father" (por. tamże).

[156] Por. J. Kudasiewicz, *Paraklet a grzech świata* (16,7-11), s. 117.

[157] Zob. F. Büchsel, κρίνω*: Linguistic*, TDNT III, s. 921-923.

[158] W ten sposób pojmuje Ewangelię J. Blank. Por. tenże, *Krisis: Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg 1964. Z nowszej literatury: L. Schenke, *Johannes Kommentar*, Düsseldorf 1998. Jego zdaniem gatunkiem Ewangelii jest drama, w której centralnym konfliktem jest proces między Logosem a światem, między światem a dziećmi Bożymi (por. 1,10-12).

Jezusa. Rzeczywiście, Ewangelia przedstawia Boży sąd jako aktualizowany w samym centrum historii, czyli w czasach Jezusa[159]. Zdaniem Judith Kovacs[160], sąd tworzy część konfliktu kosmicznego między światem i Bogiem. Konflikt ten osiąga punkt kulminacyjny w wywyższeniu Syna Człowieczego – Chrystusa. Paralelnym do omawianego tekstu jest tekst wcześniejszy 12,20-36 (zwłaszcza w. 31-32). Oba teksty mówią o sądzie – 12,31 o sądzie tego świata (νῦν κρίσις ἐστὶν τοῦ κόσμου τοὐτου), 16,11 natomiast o sądzie władcy tego świata (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου). Teksty te znajdują się w dwu różnych kontekstach. Pierwszy w kontekście zbliżającej się Pasji, której sens zostaje objawiony światu, natomiast 16,11 w kontekście Mowy pożegnalnej, podczas której Jezus przygotowuje uczniów na swoją śmierć i prześladowanie, którego po niej doświadczą[161]. Oba te teksty połączone są jednak ściśle ze śmiercią Jezusa i w ten sposób tłumaczą krzyż Jezusa jako miejsce konfliktu między Bogiem a siłami zła[162].

Cała narracja Ewangelii wpisuje się w ten konflikt. Już w prologu znajdujemy rozgraniczenie pomiędzy światłem przychodzącym na świat a ciemnością (1,5), między należącymi do świata a dziećmi Bożymi (1,10-12). W zależności od reakcji na wcielone Słowo wyróżniają się dwie strony konfliktu, które przedstawione są zwłaszcza w polemikach w rozdziałach 5-8. Na końcu pierwszej polemiki autor Ewangelii komentuje: „... więc usiłowali Żydzi tym bardziej Go zabić". Konflikt jest zatem od samego początku bardzo wyraźne zarysowany i jest także zaznaczona jego kulminacja – śmierć Jezusa[163].

Śmierć Jezusa ma jednak, według Czwartej Ewangelii, dwa „źródła". Poza nienawiścią Złego, starającego się o śmierć Jezusa, również wolę Ojca, przedstawioną w 3,14-15: „... potrzeba (δεῖ[164]), by wywyższono Syna Człowieczego, aby każdy, kto w Niego wierzy, miał życie wieczne". W ten sposób Krzyż, który miał być kulminacją sądu nad Jezusem, jest w rzeczywistości wywyższeniem Jezusa sprawiedliwego, który wypełnił wolę Ojca. Pozorna klęska Jezusa jest w rzeczywistości skazaniem „władcy tego świata", to jest

[159] Por. J. Corbon, P. Grelod, *Sąd*, STB, s. 864.

[160] Zob. J. L. Kovacs, *„Now shall the ruler of this world be driven out": Jesus' death as cosmic battle in John 12,20-36*, JBL 114 (1995), 2, s. 227-247.

[161] Te dwa teksty mają różną perspektywę. Tekst 12,31 mówi z perspektywy przedpaschalnej (zob. νῦν κρίσις ἐστὶν), natomiast 16,31 z perspektywy popaschalnej (zob. czas *perfecti* κέκριται).

[162] „Taken together, the sayings in 12:31-32, 14,30-31 and 16,8-11 suggest that the Fourth Gospel sees the death, resurection and ascent of Jesus as the turning point in the conflict between God and the forces of evil". Por. J. L. Kovacs, *„Now shall the ruler of this world be driven out"*, s. 231.

[163] Zob. tamże, s. 231-232.

[164] Czasownik δεῖ ma znaczenie Bożej woli i często w Nowym Testamencie odnosi się właśnie do śmierci Jezusa, por. zapowiedź śmierci w Mk 8,31.

szatana (16,11, por. 12,31). To rozumienie śmierci Jezusa możliwe jest tylko w świetle wiary, w świetle Ducha Prawdy. Bowiem według kryteriów ziemskich śmierć Jezusa jest rzeczywiście ostateczną klęską (por. również 1 Kor 1,23). Szatan, który starał się doprowadzić do śmierci Jezusa, będzie starał się teraz w sumieniach uczniów interpretować śmierć jako potępienie Chrystusa[165]. W historii chrześcijaństwa zrozumienie śmierci Jezusa stanowiło często problem. Gnostycyzm oraz doketyzm odrzucał rzeczywistą śmierć Jezusa, ponieważ rozumiał ją jako potępienie Jezusa. Zadaniem Parakleta jest więc pokazanie, kto w rzeczywistości został osądzony, a także uwiecznienie w uczniach triumfu Jezusa. Apostołowie znajdują się właśnie w sytuacji nadchodzącej śmierci Jezusa, która wywoła w nich przerażenie, ponieważ będą mieli wrażenie, iż moce zła zwyciężyły (20,19). Potrzebują światła Parakleta, żeby zrozumieć, iż to nie Jezus jest grzeszny, lecz świat, oraz że Mistrz sprawiedliwy osądził „władcę tego świata".

Wiersz 12: Wiersz 12 rozpoczyna ostatnią Mowę o Paraklecie (w. 12-15), która stanowi zwieńczenie wszystkich poprzednich Mów[166]. Pojmowany jest on jako wiersz przejściowy[167], odnoszący się bardziej do aktualnej sytuacji apostołów w wieczerniku, niż bezpośrednio do działalności Parakleta. W ten sposób autor Ewangelii przenosi uwagę ze świata na uczniów. Położony jest nacisk na ich aktualną sytuację (ἄρτι).

Narracja Ewangelii często przedstawia pewne napięcie pomiędzy teraz i potem (por. ἄρτι i μετὰ ταῦτα w 13,7)[168]. Przysłówek ἄρτι łączony jest z tymczasową niedoskonałością uczniów. Piotr w 13,7 *nie zna teraz* (οὐκ οἶδας ἄρτι), uczniowie zaś w badanym tekście *nie są w stanie znieść teraz* (οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι), wszystkiego, co ma Jezus do powiedzenia. Aktualna sytuacja uczniów jest więc sytuacją braku.

Dla myślenia biblijnego charakterystyczne jest to, iż brak jest często okazją do Bożej interwencji, do Bożego Objawienia[169]. Doskonale wyraża to autor Ewangelii w opowiadaniu o weselu w Kanie Galilejskiej (2,1-11), gdzie brak (wina) stał się okazją dla objawienia Chwały Jezusa. Niedoskonałość uczniów jest więc okazją do przyjścia Parakleta, opisanego w następnym wierszu.

---

[165] Zob. J. Kudasiewicz, *Paraklet a grzech świata* (16,7-11), s. 118.

[166] Zob. G.R. Beasley-Murray, *John*, s. 282. Badacz pisze: „The last Paraclete passage forms a fitting climax to the rests".

[167] R. E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 714. Rudolf Schnackenburg (*Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 151) nazywa ten wiersz „Zwischenbemerkung".

[168] Podobnego rodzaju napięcie znajduje się również w 13,36, gdzie Jezus mówi do Piotra, iż teraz (νῦν) Piotr nie może Go naśladować, lecz później (ὕστερον) naśladować Go będzie.

[169] Ideą tą zajmuje się w swoim artykule czeski teolog Prokop Brož. Por. tenże, *Nedostatek jako místo zjevení*, Communio – Medzinárodní katolická revue 10 (2006) 1, s. 47-60. Bardzo podobną myśl wyraża apostoł Paweł w liście do Koryntian (1 Kor 1,27): „... Bóg wybrał co niemocne w oczach świata, aby mocnych poniżyć, więc, żeby ukazał swoją moc".

Słowa Jezusa, iż ma jeszcze wiele do powiedzenia (ἔτι πολλὰ ἔχω ὑμῖν λέγειν), niektórzy autorzy traktują jako niezgodne ze słowami wypowiedzianymi wcześniej, mówiącymi iż objawił On uczniom wszystko, co usłyszał (πάντα ἃ ἤκουσα) od Ojca (15,15)[170]. W rzeczywistości nie chodzi tu jednak o sprzeczność, lecz o różne punkty widzenia zawarte w tekście[171]. W badanym tekście nie chodzi o to, że Paraklet przynosi Objawienie nowe, odmienne od Objawienia Jezusa. Chodzi o zrozumienie Objawienia, o wydobycie ze słów Jezusa, które zostały utrwalone w pamięci Kościoła, jak najwięcej (πολλὰ) prawd. Jezus rzeczywiście powiedział „wszystko", lecz to „wszystko" musi być odkryte przez każdego ucznia, a następnie zrozumiane, i na tym polega działalność Parakleta. Chodzi tutaj więc o pokazanie kontynuacji Objawienia poprzez działalność Parakleta. On bowiem nie tylko zaktualizuje słowa Jezusa (14,25n), ale również rozwinie Jego Objawienie[172]. Myśl ta jest podjęta i rozwinięta w kolejnych wierszach.

Wiersz 13: Wiersz ten przedstawia działalność Parakleta w czasie popaschalnym, określonym pierwszymi słowami zdania ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος. W kontekście wiersza 7 czytelnik wie, iż przyjście Parakleta nastąpi po odejściu Jezusa[173].

Działalność Ducha Prawdy (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας) jest najpierw określona jako prowadzenie w prawdzie (ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ). Czasownik ὁδηγέω jest czasownikiem odrzeczownikowym, wyprowadzonym z rzeczownika ὁδηγός. Termin ten stosowany był na oznaczenie prowadzącego, wskazującego drogę, w sensie przenośnym na oznaczenie nauczyciela. Ze znaczeń tych można wyprowadzić znaczenia czasownika, który w sensie literackim oznacza „prowadzenie po drodze"[174], „pokazywanie drogi", przenośnie zaś „nauczanie", „ilustrowanie", „prowadzenie (do mądrości)"[175].

W Starym Testamencie, w tekście greckim LXX, czasownik ten odnosi się do zbawczego prowadzenia narodu wybranego z Egiptu do Ziemi Obiecanej (Wj 15,13; Lb 24,8; Pwt 1,33). Bóg prowadzi Izraelitów pokazując

---

[170] Por. zwłaszcza J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes*, 2 Bd. s. 498.

[171] Zob. G.R. Beasley-Murray, *John*, s. 283. Ojciec Augustyn Jankowski (A. Jankowski, *Duch Święty dokonawcą Zbawienia*, s. 104) odnośnie tej pozornej sprzeczności pisze: „Sprzeczności tu nie ma, gdyż poprzednie »wszystko« było kontrastem do objawienia tylko częściowego, udzielonego tłumem (jak np. Mk 4,11), i było tylko względnym »wszystkim«, tzn. taką sumą prawd, jaką wtedy mogli »znieść« (J 16, 12) uczniowie".

[172] Zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 143. A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 231: „Erst in der nachöstrelicher Gegenwart und Zukunft wird sich die Wahrheit der Jesusoffenbarung in ihrer Totalität erschliessen".

[173] Czasowniki opisujące działalność Parakleta (ὁδηγήσει λαλήσει ἀναγγελεῖ) zastosowane są w czasie przyszłym.

[174] Por. napr. Mt 15,14 oraz Łk 6,39.

[175] Por. Dz 8,31. Zob. W. Michealis, ὁδὸς, κτλ., s. 93-94.

im drogę za pomocą słupa obłoku we dnie i oświetlając ją słupem ognia w nocy (Neh 9,9.12; Mdr 18,3). Ciekawym tekstem jest Iz 63,14. W wierszu tym Duch Pański prowadzi lud na wypoczynek. W przytoczonych tekstach czasownik ten występuje w znaczeniu podstawowym, literackim.

Często pojawia się on również w tekstach mądrościowych – w Psalmach. W Ps 25,5 psalmista modli się do Boga słowami: „Prowadź mnie według Twej prawdy i pouczaj" [176]. Prawda oznacza w tym tekście Prawo Boga, w którym wyraża się Jego wola. W podobnym duchu wyrażają się Ps 43,3; 86,11; 143,10. Należy zwrócić uwagę na fakt, iż w psalmach tych omawiany czasownik pojawia się w kontekście prawdy, w kontekście tematu nauczania. Obok czasownika często pojawia się Duch jako podmiot prowadzenia[177].

We wszystkich tych tekstach Bóg jest tym, który prowadzi. On kieruje narodem wybranym na drodze wyjścia prowadzącej z niewoli egipskiej, oświecając drogę. On prowadzi swój lud na drodze prawa w świetle Ducha[178].

W Apokalipsie prowadzącym jest Baranek (Ap 7,17). W 7 rozdziale Księgi Apokalipsy św. Jana opisane jest powstanie Kościoła triumfującego, który jest nowym, pełnym narodem wybranym. Kościół przedstawiony jest w drodze do źródeł wody żywej, po której prowadzi go Baranek – pasterz ludu (por. Ez 34,23 oraz J 10). Włoski badacz Giuseppe Ferraro[179] wskazuje na obrazy, które są paralelne z teologią Czwartej Ewangelii. Jako Baranka wskazuje się Jezusa (1,29.36). On jest dobrym Pasterzem (10,3-4.11). On daje wodę żywą (4,14), którą jest Duch Święty (7,39)[180].

Boży lud, prowadzony przez Boga w historii zbawienia jako naród wybrany, jest nadal ludem w drodze – prowadzonym przez Baranka do triumfu nad diabłem oraz prowadzonym przez Ducha Prawdy. Życie ucznia można więc nazwać życiem w drodze, po której prowadzi go Duch – od niedoskonałości, kiedy uczeń nie jest w stanie przyjąć wszystkiego, aż po pełne prowadzenie w Prawdzie[181].

Prawda nie jest jednak tylko celem, do którego Paraklet prowadzi ucznia, ale również Drogą po której go prowadzi, aby mógł poznać Prawdę (albo w znaczeniu metaforycznym: przestrzeń, w której Duch prowadzi ucznia). W ten właśnie sposób należy rozumieć połączenie czasownika z przy-

[176] LXX: ὁδήγησόν με ἐπὶ τὴν ἀλήθειάν σου καὶ δίδαξόν.

[177] Por. G. Ferraro, *Il Paraclito, Cristo, Il Padre nel Quarto Vangelo*, s. 115-116.

[178] Zob. tamże, s. 116.

[179] Zob. tamże, s. 118.

[180] Por. również: G. Ferraro, *Lo Spirito e Cristo nel vangelo di Giovanni*, Briescia 1984, s. 222-224.

[181] Doskonale to pokazuje tekst z 1 Kor 3,1n, w którym Paweł pisze do Koryntian, jako do niedojrzałych duchowo. Por. T.L. Brodie, *The Gospel According to John*, s. 497-498.

imkiem ἐν[182]. Prawda nie jest jedynie celem, który trzeba osiągnąć, lecz jest przestrzenią życia („è un ambito di vita”[183]). Jezus jest dla uczniów Drogą i Prawdą (14,6), po której poprowadzi ich Paraklet. Chociaż On odchodzi, to „Droga”, którą jest Prawda jego Objawienia, zostaje z uczniami[184].

Na ciekawą paralelę wskazuje Raymond Brown[185]. Przywołuje Jezusowe słowa z 8,31-32: „Jeżeli będziecie trwać w nauce mojej, jesteście prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę (γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν)”. Omawiany wiersz 16,13 wskazuje nam, iż dzieje się to dzięki mocy Ducha, prowadzącego w Prawdzie. Być uczniem Jezusa oznacza więc pozwolić na bycie prowadzonym przez Ducha w Prawdzie, to jest w Objawieniu Jezusa.

Charakter prowadzenia Ducha określony jest w następnej części zdania (por. partykułę γὰρ) przez czasowniki λαλέω i ἀναγγέλλω. Prowadzenie Parakleta odbywać się będzie poprzez słowo, które on ogłosi (λαλήσει). Czasownik λαλέω posiada w Czwartej Ewangelii znaczenie objawieniowe[186]. Objawienie Ducha przedstawione jest w pewnym „łańcuchu objawieniowym”. O Duchu powiedziano, iż mówi to, co usłyszał (ὅσα ἀκούσει). Czytelnik dobrze zna identyczne wypowiedzi o Jezusie, który mówi to, co usłyszał od Ojca (zob. 14,10; 12,49; 8,26). W ten sposób tak, jak Jezus słuchający słowa Ojca objawił Ojca, tak i Duch, słuchający Jezusa i poprzez Niego Ojca (por. 16,14-15), objawia Jezusa i w Nim Ojca[187]. W ten sposób Duch jest gwarancją kontynuacji Objawienia. Choć Mistrz odejdzie, uczeń nadal będzie mógł trwać w Jego Objawieniu.

Działalność objawieniowa (ἀναγγελεῖ) dotyczy rzeczy przyszłych (τὰ ἐρχόμενα). Czasownik ἀναγγέλλω pojawia się aż trzy razy w wierszach 16,13-15. Poza tym jeszcze w 4,25 i 5,15. W 5,15 ma znaczenie zwykłego oznajmienia, natomiast w 4,25 odnosi się do Objawienia mesjańskiego. W omawianym wierszu, a także w dwóch następnych, czasownik ten ma charakter wyraźnie objawieniowy[188].

---

182 Zob. W. Michealis, ὁδὸς, κτλ., s. 97. Por. również: Por. A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 232. Niemiecki ucznony bardziej pojmuje Prawdę jako Drogę, niż cel. Jest to jednak uproszczenie, bowiem czasownik razem z przyimkiem ἐν nie wyklucza znaczenia „celowego”, a wręcz odwrotnie.

183 Y. Simoens, *Secondo Giovanni*, s. 626.

184 Zob. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 87. „... »the way« goes on”.

185 Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 715.

186 Zob. F. Gryglewicz, *Słowo Boże i jego słuchanie*, s. 218.

187 G. Ferraro, *Il Paraclito, Cristo, Il Padre nel Quarto Vangelo*, s. 126. Francis Moloney (*Glory not Dishonor*, s. 86) pisze: „Neither Jesus nor the Paraclete is the ultimate source of the revelation they communicate”.

188 Rudolf Schnackenburg (*Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 143) pisze, iż chodzi o „*Offenbarungsterminus*”. Por. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, s. 490. Badacz pisze: „At 4.25 it is applied to the revelation of divine truth, and it is apparent that it is so used here”.

Egzegeci nie są natomiast zgodni w kwestii charakteru rzeczy przyszłych. Barret[189] pisze o dwóch różnych możliwościach rozumienia tego tekstu. Może się on odnosić do:

a) pasji Jezusa oraz Jego zmartwychwstania (z punktu widzenia apostołów)[190];

b) działalności Parakleta, która będzie rzeczywiście przepowiadaniem przyszłości (z punktu widzenia autora Ewangelii)[191].

Obecnie dominuje pogląd, iż chodzi o aplikowanie Objawienia w czasach Kościoła, odkrywanie sensu nowego porządku rzeczy w Kościele po zmartwychwstaniu Chrystusa[192]. Mowa jest więc o prorockim charyzmacie uczniów w Kościele. Uczeń Chrystusa, napełniony Duchem, ma udział w tym charyzmacie, wyjaśniając znaki czasów wspólnoty[193].

Wiersz 14: Następnym, bardzo ważnym zadaniem Parakleta przedstawionym w tym ustępie, jest otoczenie chwałą Jezusa (ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει). Hugolin Langkammer określa to działanie Ducha Świętego jako szczytowe w świecie i wśród uczniów. Do tego celu zmierza wszelka Jego działalność[194]. O czasowniku δοξάζω już pisaliśmy, zwłaszcza przy omawianiu wersetów 13,31-32. Chwała posiada „boski atrybut"[195], ma charakter teofanijny. W Czwartej Ewangelii Jezus jest tym, który otacza chwałą Ojca, który objawia Ojca (zob. 17,4). W ciągu narracji Ewangelii realizują się słowa Prologu o oglądaniu Chwały Jezusa (por. 1,14). Podczas ziemskiej działalności Jezusa Jego zbawcza obecność jaśniała jako Chwała (2,11; 11,40; 12,23.43)[196]. Mimo fizycznej nieobecności Jezusa, uczniowie będą nadal oglądali Jego Chwałę, ponieważ obecność Ducha będzie obecnością Jezusowej chwały.

---

[189] C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, s. 490. Podobną opinię wyraża również o. Augustyn Jankowski (*Duch Święty dokonawcą Zbawienia*, s. 105): „... odkryć tu możemy odcień znaczeniowy podwójny: bądź ten, że poprzez charyzmat proroctwa będzie Duch Święty wieścił Kościołowi przyszłość, jak to jest np. w Apokalipsie Janowej, bądź też, że będzie stopniowo ukazywał sens, jaki ma nowy porządek rzeczy datujący się od śmierci i zmartwychwstania Chrystusa".

[190] Por. np. W. Thüsing, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium, s. 149-153.

[191] George Beasley-Murray (*John*, s. 284) wymienia egzegetów, którzy są reprezentantami tej interpretacji (Schlatter; Bernard; Wikenhauser; Windisch; Johnson, Betz). Beasley-Murray ocenia tę tezę jako niezgodną z ogólną myślą Ewangelii.

[192] Zob. R. Schnackenbur, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 143. Również: M. Hasitschka, *Die Parakletworte im Johannesevangelium*, s. 108. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 88. Y. Simoens, *Secondo Giovanni*, s. 628.

[193] Zob. F. Porsch, *Evangelium sv. Jana*, s. 165.

[194] Ojciec Hugolin Langkammer (*Pneumatologia biblijna (ruach – pneuma)*, Opole 1998, s. 145) pisze o „akcencie chrystofinalistycznym".

[195] A. Jankowski, *Duch Święty dokonawcą Zbawienia*, s. 108.

[196] Zob. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 88.

Przyjście i działalność Ducha są w Czwartej Ewangelii połączone z Chwałą Jezusa. Według 7,39 wejście Chrystusa do Chwały inicjuje dzieło Ducha[197]. Struktura ustępu w. 13-15 odkrywa, iż uwielbienie Chrystusa ściśle łączy się z działalnością objawieniową Parakleta (zob. trzykrotne ἀναγγέλω). Duch Paraklet, poprzez nauczanie, prowadzenie w pełni Prawdy i aktualizowanie uczniom objawienia Chrystusa, poprzez cuda i kerygmat Kościoła, objawia, że Chrystus wszedł do Chwały Ojca[198]. To znaczy, iż Duch uzdolni wierzących do uchwycenia Objawienia w historii własnego życia – do uchwycenia misterium ukrytego w osobie Chrystusa. Chwała Krzyża, poprzez działalność Parakleta, rozciąga się na całą historię zbawienia Kościoła. W świetle Ducha uczeń nadal doświadcza Chwały historycznego Krzyża.

Kontynuacja Objawienia, znana już z wiersza poprzedniego, podkreślona jest w kolejnej części wiersza 14 oraz w wierszu 15. Słowa: „z mojego weźmie i wam objawi" (ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν), wskazują na ciągłość Objawienia. Uczeń nawet w tak przełomowym momencie, w którym cała historia człowieczeństwa doznaje istotnej zmiany, nie zostaje wyrwany z pewności nieprzemijalności Objawienia. Działalność Ducha jest dla ucznia gwarancją trwale żywego Objawienia Chrystusa. Poprzez działanie Ducha Chrystus nadal przebywa ze swoim słowem wśród uczniów[199].

Wiersz 15: Francis Moloney[200] pisze, iż wiersz 14 potrzebuje pewnego wyjaśnienia, mianowicie, że to nie Jezus jest właściwym źródłem dla Parakleta. Wiersz 15 jest podsumowaniem ustępu wierszy 13-15 i zawiera myśl o fundamencie Objawienia, z którego wyrasta cały łańcuch „przekazywania" Objawienia. Objawienie Jezusa (ἐμά) jest darem od Ojca (πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ). Do całego (zob. πᾶς w w. 13.15) tego „skarbu Objawienia" doprowadzi uczniów Duch, ponieważ On przyjmuje to, co Jezus przyjął od Ojca[201].

---

[197] „A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego; Duch bowiem jeszcze nie był dany, ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony (Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη)".

[198] Por. A. Jankowski, *Duch Święty dokonawcą Zbawienia*, s. 109.

[199] Zob. J. Gnilka, *Johannesevangelium*, s. 124. „Dennoch bleibt gerade so Christus mit seinem Wort in der Gemeinde präsent und ist das Wirken des Parakleten geignet, ihn zu verherlichen".

[200] Zob. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 83. „But this affirmation needs further clarification lest the disciples mistakenly think that all the Paraclet declares has its *source* in Jesus".

[201] Tę wzajemną relację komunikacji Objawienia analizuje włoski badacz Giuseppe Ferraro. Por. tenże, *Mio-Tuo. Teologia possesso reciproco del Padre e del Figlio nel vangelo di Giovanni*, Cittŕ del Vaticano 1994, zwł. s. 152-162.

Ojciec oddał wszystko (πάντα) swojemu Synowi (por. 3,35; 13,3; 17,7)[202]. Ta absolutność komunikacji wyraża się w pojedynczych, konkretnych darach: Ojciec dał Synowi dar bycia źródłem życia (5,26), dał mu władzę wykonywania sądu (5,22.27), dał mu słowa (17,8), dzieło do wypełnienia (17,4). Ojciec dał Synowi ludzi (17,6.9.11-12; 10,29), Chwałę (17,24). Szczególnym darem Ojca dla Syna jest sam Duch (3,34)[203].

Należy zwrócić uwagę na fakt, iż wszystkie dary Ojca dla Syna są w istocie zadaniami względem człowieka. Mają one charakter zbawczy. Tożsamość osoby i misji Jezusa określona jest poprzez te dary Ojca. Również tożsamość Parakleta i Jego misji definiowana jest poprzez zadanie, które otrzymuje od Ojca za pośrednictwem Syna[204]. Adresatem misji Syna i Ducha jest człowiek. Działalność Syna, kontynuowana przez Ducha, która ma swój absolutny początek w Ojcu, jest źródłem zbawienia człowieka, jest zarazem źródłem wielorakiej działalności ucznia, a jej celem jest zbawienie.

3.3. Egzystencja ucznia wypełniona smutkiem i jej przemiana na egzystencję wypełnioną radością (J 16,16-24)

Wiersz 16: Wierszem tym rozpoczyna się druga część Mowy. Dwukrotnie użyty przysłówek μικρόν rozgranicza dwa istotne okresy w życiu wspólnoty. Pierwsze μικρόν (krótki czas) oznacza w narracji okres od teraz (czyli od momentu mówiącego Jezusa po ukrzyżowanie, por. analogiczne 13,33). Drugie μικρόν natomiast oznacza okres od ukrzyżowania po zmartwychwstanie i kieruje uwagę czytelnika na popaschalny okres wspólnoty (por. 14,19)[205]. Zastosowanie tego samego przysłówka z dwoma różnymi znaczeniami wytworzyło zagadkę dla uczniów (zob. w. 17-18).

---

[202] Giuseppe Ferraro (*Il Paraclito, Cristo, Il Padre nel Quarto Vangelo*, s. 136) pisze, iż czasownik δίδομι – w znaczeniu: „Ojciec daje Synowi" – dokładnie odpowiada czasownikowi λάμβανω – w znaczeniu: „Syn przyjmuje od Ojca".

[203] Zob. G. Ferraro, *Il Paraclito, Cristo, Il Padre nel Quarto Vangelo*, s. 138.

[204] Por. tamże, s. 138.

[205] Zob. Ch. Dietzfelbinger, *Die Eschatologische Freude der Gemeinde in der Angst der Welt: John 16,16-33*, Evangelische Theologie 40 (1980), s. 422. Niemiecki uczony zwraca uwagę na fakt, iż autor tego tekstu stosuje przysłówek w znaczeniu, w jakim był już użyty w 14. rozdz. (13,33 oraz 14,19). To spostrzeżenie wskazuje na proces relektury tekstu 13,31-14,31, w wyniku której powstał tekst 16,16-33. W inny sposób rozumie ten tekst Ludger Schenke (*Johannes Kommentar*, s. 316-317). Według niego pierwsze μικρόν odnosi się do okresu spotykania się zmartwychwstałego Jezusa z uczniami, którzy mogli Go widzieć w sposób cielesny, natomiast poprzez zastosowanie po raz drugi przysłówka μικρόν, autor tekstu, zdaniem Schenkego, wskazuje na duchowe oglądanie Jezusa przez wspólnotę, do której pisał, a zatem wspólnotę drugiej generacji chrześcijan, którzy nie byli naocznymi świadkami działalno-

Należy zwrócić uwagę, iż w omawianym wierszu położony jest nacisk na widzenie. W 13,33 mowa była o kończącej się obecności Jezusa z uczniami (μεθ' ὑμῶν εἰμι). W 16,16 natomiast mowa jest o widzeniu Jezusa przez uczniów. Zastosowane są dwa czasowniki oddające czynność patrzenia – θεωρέω, ὁράω. Egzegeci nie są zgodni co do problemu, czy te dwa czasowniki posiadają różny odcień znaczenia, czy też są synonimami[206].

E. Abbot[207] w swojej pracy, dotyczącej słownictwa Czwartej Ewangelii, przeanalizował wszystkie czasowniki pola znaczeniowego „widzieć". Czasownik θεωρέω oznacza wnikliwe wpatrywanie się z pewną dozą zrozumienia. Choć czasownik ten niewątpliwie posiada wydźwięk duchowego patrzenia, jednak często towarzyszy mu wiara niedoskonała (por. 2,23n; 4,19; 6,2). Czasownik ὁράω oznacza patrzenie, któremu towarzyszy pełne zrozumienie przedmiotu lub osoby, którą się ogląda. Znaczące są dwa wersety (20,8.25), w których użyty został ten czasownik. W pierwszym przypadku (20,8) uczeń umiłowany zobaczył pusty grób i zwinięte w nim chusty, i uwierzył (εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν). W drugim wersecie (20,25) uczniowie po spotkaniu ze Zmartwychwstałym opowiadają Tomaszowi, iż widzieli Pana (Ἑωράκαμεν τὸν κύριον). Należy sobie uświadomić, iż nie chodziło tu o zwykłe zobaczenie, ale patrzenie na Chrystusa, które było fundamentem wiary, iż Chrystus zmartwychwstał.

W 16,16 zatem Jezus mówi o tym, iż kończy się dla uczniów czas wnikliwego wpatrywania się w Jezusa – poznawania Go. Teraz będą Go widzieli w inny sposób – jako Zmartwychwstałego. Z nowego widzenia pochodzić będzie wiara uczniów.

Widzenie Zmartwychwstałego należy rozpatrywać na różnych poziomach. Niewątpliwie w narracji chodzi o zapowiedź historycznego spotkania ze zmartwychwstałym Chrystusem. Dla Czwartej Ewangelii jest jednak charakterystyczne to, iż uwzględnia ona również sytuacje wspólnoty, dla której

ści i zmartwychwstania Jezusa. Por. również: F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 90, przypis 30.

[206] Np. J. H. Bernard (*The Gospel According to St. John*, II. vol., s. 513) pojmuje ὁράω w znaczeniu duchowym. Naprzeciw temu Rudolf Schnackenburg (*Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 175) pisze, iż „der unteschiedliche Gebrauch hat keine qualitative Bedeutung, sondern die Funktion, die beiden Zeiten voneinander abzuheben". W ten sam sposób rozumuje Giuseppe Ferraro (*La gioia di Cristo nel quarto vangelo*, s. 205) Ojciec Raymond Brown (*The Gospel according to John*, vol. 1, s. 503) na temat rozróżniania znaczenia pojedynczych czasowników wyrażających widzenie pisze: „Those scholars who think that the verbs are synonymous have almost as many texts to prove their point as do the scholars who would attribute specific meanings to the verbs".

[207] Zob. E. Abbot, *Johannine Vocabulary*, nr 1597-1611. Abbot ułożył pięć czasowników, użytych w Ewangelii na oznaczenie widzenia, w kolejności od zwykłego widzenia materialnego, po widzenie duchowe. Kolejność jest następująca: βλέπω, θεορέω, ὁράω (εἶδον), θεάομαι. Do nieco innych wniosków dochodzą hiszpańscy badacze J. Mateos i J. Barreto. Por. ciż, *Vocabulario teologico de Evangelo de Juan*, Madrid 1980, s. 302-308.

była napisana[208]. Rzeczywiste „widzenie" Zmartwychwstałego było reinterpretowane jako doświadczenie Jego fizycznej obecności we wspólnocie uczniów. W tekście odbija się to doświadczenie w radości i w nowej sytuacji wspólnoty (zob. 16,22n). W kontekście poprzednich wierszy (w. 13-15) jest jasne, iż Jezus obecny jest również za pośrednictwem Parakleta. Otaczający chwałą Paraklet uobecnia uwielbionego Chrystusa. Zatem ὁράω znaczy: poprzez światło Ducha wpatrywać się w Chrystusa zmartwychwstałego. W mocy Ducha uczeń więc może doświadczyć istoty zmartwychwstania[209].

Wiersze 17-19: Na słowa Jezusa uczniowie reagują niezrozumieniem. Fakt ten w tekście podkreślony jest w potrójny sposób[210]. a) Uczniowie *explicite* wyrażają swoje niezrozumienie – οὐκ οἴδαμεν τί λαλεῖ. b) Uczniowie nie zadają pytania wprost Jezusowi, lecz zwracają się z pytaniem do siebie nawzajem. To zamknięcie w kręgu wspólnoty wyraża pewne zdystansowanie pomiędzy wspólnotą i Jezusem. c) Niezrozumienie uczniów (οὐκ οἴδαμεν) przedstawione jest w kontraście do wiedzy Jezusa (ἔγνω Ἰησοῦς)[211].

Warto zauważyć, iż uczniowie sami są świadomi swojego braku zrozumienia (οὐκ οἴδαμεν). Wyróżnia się to w pewien sposób w stosunku do wszystkich poprzednich dialogów nacechowanych niezrozumieniem. Widoczny jest rozwój uczniów – ich rozumienie aktualnej sytuacji oraz nadchodzących wydarzeń.

Wyraźny jest fakt, iż w słowach uczniów, które są praktycznie powtórzeniem Jezusowego stwierdzenia, ponownie rozbrzmiewa motyw Jego odejścia do Ojca (ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα)[212]. Motyw ten jest czytelnikowi znany już z poprzednich rozdziałów oraz z pierwszego (choć w pewnym sensie wirtualnego) dialogu Jezusa z uczniami w rozdziale 16. (zob. 16,5). Uczniowie wykazują pewien stopień zrozumienia, ponieważ połączywszy te dwie wy-

---

[208] Ojciec Raymon Brown (*The Gospel according to John*, vol. 2, s. 730) wyraża tę myśl pisząc: „the Last Discourse is addressed to all who believe in Jesus and not only to those who were actually present". Niektórzy interpretatorzy (np. św. Augustyn) uważają, iż słowa ὄψεσθέ με odnoszą się do paruzji. Reprezentantami tej hipotezy są np. T. Onuki, *Gemeinde und Welt in Johannesevangelium*, s. 153; U. Schnelle, *Die Abschiedsreden im Johannesevangelium*, s. 75. Por. również krytykę tego rozumienia: J. Gnilka, *Johannesevangelium*, s. 124. Dyskusję na ten temat przytacza: A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 240-243.

[209] Dobitnie wyraża to Rudolf Schnackenburg (*Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 175): „... für die joh. Gemeinde dauert die Osterzeit mit ihrer bleibenden Freude über die Gegenwart des Hernn an".

[210] Por. A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 243-244.

[211] Motyw Jezusowej wszechwiedzy wobec niezrozumienia uczniów lub współrozmówców jest w Czwartej Ewangelii bardzo częsty, zob. J 1,47n; 2,24; 6,61; 11,6-16. Por. J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes*, Bd. 2, s. 600.

[212] Jürgen Becker (*Die Abschiedsreden im Johannesevangelium*, s. 239) traktuje te słowa jako późniejszy dodatek, który nie pasuje do kontekstu. Pisze, iż chodzi o „störende Nachtrag".

powiedzi Jezusa wiedzą, iż w 16,16 mowa jest o Jego odejściu[213]. Uczniowie nie rozumieją jednak, co oznacza określenie czasu μικρόν (zob. w. 18). Nie są w stanie uchwycić tych przemian, które się mają dokonać. Jest to typowe odzwierciedlenie psychiki wierzącego, który nie jest w stanie, lub nawet nie chce myśleć o przemianach. Uczniowi jest bardzo często trudno pogodzić się z faktem, iż jego aktualny stan jest tylko przejściowy. Jeżeli uczeń pozytywnie przeżywa swoją aktualną sytuację, to trudno zrozumieć, iż potrzeba zmiany dla dalszego rozwoju. Jeżeli zaś pogrążony jest w smutku i kryzysie, traci nadzieję, że jego smutek kiedykolwiek się skończy. Badany tekst objawia nam jednak, iż uczeń Jezusa doświadcza dynamicznej historii zbawienia.

W całej rozmowie Jezus jest tym, który wychodzi z inicjatywą. Uczniowie są pogrążeni w zakłopotaniu. Choć nie rozumieją, nie zadają Jezusowi pytań. Jezus pierwszy zwraca się do uczniów (εἶπεν αὐτοῖς). W pytaniu, które zadaje uczniom, skupia się na fakcie, iż uczniowie szukają między sobą odpowiedzi na powstałe wątpliwości. Podstawowym znaczeniem czasownika ζητέω jest „szukać". Ze znaczenia podstawowego wyprowadzono znaczenie: „szukać informacji", „rozważać", „zastanawiać się". Takie znaczenie posiada ten czasownik w badanym wierszu. Podstawowym problemem uczniów jest fakt, iż w swojej bezradności ograniczyli się tylko do kręgu wspólnoty, nie włączyli Jezusa do dyskusji o swoich pytaniach i wątpliwościach.

Wiersz 20: Odpowiedź Jezusa na zamieszanie uczniów rozpoczyna się uroczystą formułą objawieniową ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν [214]. Choć zamieszanie to spowodowane było przede wszystkim odejściem Jezusa (ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα), On skupia się w odpowiedzi na sytuacji uczniów. Wszystkie czasowniki obecne w wierszu – poza czasownikiem λέγω w formule wprowadzającej – użyte są w czasie przyszłym. Mowa więc skupia się na przeżywaniu przez uczniów przyszłych wydarzeń, które będą się działy w okresach wydzielonych w poprzednim tekście poprzez przysłówki μικρόν. Sytuacja uczniów jest przedstawiona w przeciwstawieniu (por. δὲ) do sytuacji świata (κόσμος). Wyraźna opozycja świata przypomina czytelnikowi tekst 15,18n, w którym świat był przedstawiony jako prześladowca. W omawianym wierszu smutek uczniów nie jest spowodowany prześladowaniem. Pokazana jest raczej swoista izolacja ucznia w świecie. Emocje ucznia są bowiem w opozycji (zob. partykułę δὲ) do emocji świata.

Uczniowie będą płakać i narzekać (κλαύσετε καὶ θρηνήσετε ὑμεῖς). Czasowniki te używane są na wyrażenie smutku spowodowanego śmiercią bliskiej, ukochanej osoby[215]. W opowiadaniu o wskrzeszeniu Łazarza czasownik κλαίω opisuje płacz Maryi i Żydów z powodu śmierci Łazarza

[213] Zob. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 90.

[214] Christian Dietzfelbinger (*Die Eschatologische Freude der Gemeinde in der Angst der Welt*, s. 423) pisze, iż formuła ta „will das Folgende kraftvoll unterstriechen".

[215] Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 721.

(11,31.33). Czasownik ten użyty jest również w scenie, kiedy Maria Magdalena przychodzi do grobu Jezusa i płacze nad Jego śmiercią (20,11.13.15)[216].

Śmierć Jezusa, która w 16,7 przedstawiona jest jako potrzebna, naturalnie wywoła u uczniów głęboki smutek (λυπηθήσεσθε)[217]. Wspólnota będzie osierocona w przeżywaniu smutku, ponieważ świat będzie się cieszył (χαρήσεται). Świat w narracji Czwartej Ewangelii coraz bardziej staje się nieprzyjazny wobec Jezusa i Jego uczniów. Ewangelia mówi, iż jest tak, ponieważ Jezus jako Światłość demaskował złe uczynki świata (por. 3,19-20). Śmierć Jezusa stworzy dla świata złudzenie, iż zwyciężył nad Jezusem.

Odejście Jezusa będzie początkiem krótkiego okresu (μικρόν), podczas którego uczniowie nie będą Go widzieli. Okres ten będzie okresem smutku. Jednak Jezus wypowiada obietnicę, iż smutek uczniów przemieni się w radość (ἡ λύπη ὑμῶν εἰς χαρὰν γενήσεται[218]). Ciąg dalszy narracji Ewangelii zdradza, iż powodem radości uczniów będzie spotkanie ze Zmartwychwstałym (20,20)[219].

Warto zauważyć, iż w omawianym wierszu nie ma mowy o przemianie złudnej radości świata. Nieczysta, nieprawdziwa, okrutna radość świata, zakorzeniona w grzechu niewiary[220], nie dozna transformacji, bowiem świat, z powodu niewiary, nie jest w stanie rozpoznać prawdziwego charakteru śmierci Jezusa i Jego Zmartwychwstania[221].

Wiersz 21: Następne dwa wiersze są kontynuacją poprzedniego. Można powiedzieć, iż to, co w poprzednim wierszu zostało powiedziane za pomocą maksymy, kolejne słowa Jezusa opisują w sposób metaforyczny. Doświadczenie, zaczerpnięte z życia codziennego, przełożone jest na sytuację uczniów.

---

[216] W ewangeliach synoptycznych czasownik κλαίω opisuje płacz nad śmiercią córki przełożonego synagogi Jaira (Mk 5,38-39, Łk 8,52) oraz płacz wdowy nad śmiercią jednorodzonego syna (Łk 7,13).

[217] Smutek uczniów (λυπή oraz czasownik λυπέω) w ewangeliach synoptycznych towarzyszy zapowiedzi Jezusowej śmierci (zob. Mt 17,23), zapowiedzi zdrady Jezusa (Mt 26,22; Mk 14,19). Podczas Jezusowej modlitwy w ogrójcu uczniowie zasnęli w smutku (Łk 22,45). Jezus sam podczas modlitwy przed pojmaniem i śmiercią mówi: „smutna jest dusza moja aż do śmierci" (Mt 26,38; Mk 14,31). W Ewangelii według Łukasza uczniowie z Emaus smucą się z powodu śmierci Jezusa (Łk 24,17). W ewangeliach więc rzeczownika λυπή oraz czasownika λυπέω używa się na opisanie smutku uczniów spowodowanego śmiercią Jezusa.

[218] Konstrukcja γίνομαι εἰς jest powszechna w Nowym Testamencie (por. Mk 12,10 par.; Łk 13,19; Dz 5,36). Jest to konstrukcja, która ma wyraźnie semickie korzenie. Zob. F.F. Blass, A. Debrunner, *A Greek Grammar of The New Testament and Other Early Christian Literature*, § 145. Por. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, s. 493.

[219] „ἐχάρησαν οὖν οἱ μαθηταὶ ἰδόντέ τὸν κύριον". Por. A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 245: „Die Freude, die die Trauer überwindet, ist diejenige von Ostern".

[220] Zob. G. Ferraro, *La gioia di Cristo nel quarto vangelo*, s. 207.

[221] „... the brute facts of history do not reflect the true significance of the death of Jesus". Por. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 91.

Przejście od smutku do radości przedstawione jest w dwu antytetycznych częściach tego obrazu[222]:

a γυνὴ **ὅταν** τίκτῃ
λύπην ἔχει,
ὅτι ἦλθεν ἡ ὥρα αὐτῆς·
b **ὅταν** δὲ γεννήσῃ τὸ παιδίον,
οὐκέτι μνημονεύει τῆς θλίψεως διὰ τὴν χαρὰν
ὅτι ἐγεννήθη ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον.

Spójnik ὅταν wydziela dwa okresy – okres porodu i okres urodzenia się dziecka. Pierwsza część dystychu (a) charakteryzuje się smutkiem kobiety (λύπην ἔχει) z powodu (ὅτι) nadchodzącego porodu (ἦλθεν ἡ ὥρα αὐτῆς). Dla drugiej części (b) charakterystyczna jest radość (χαρά), bowiem (ὅτι) urodził się człowiek (ἐγεννήθη ἄνθρωπος).

Jest uderzające, iż tekst zawarty w jednym wierszu zawiera tak wiele terminów ważnych dla teologii Czwartej Ewangelii (γυνή, ὥρα, ἄνθρωπος, κόσμος). Rodzi się, rzecz jasna, pytanie, czy terminy te posiadają w omawianym wierszu znaczenie symboliczne, czy też mają „zwykłe", dosłowne znaczenie[223].

Obraz cierpienia rodzącej kobiety ma liczne biblijne i pozabiblijne paralele. Występuje stosunkowo często w starotestamentowej literaturze prorockiej (Iz 13,6-8; 26,17-18; 66,7-10[224]; Mich 4,10), paralele te można jednak znaleźć również w literaturze z Qumran (1QH 3,7-12[225]). Strack i Billerbeck[226] wskazują na bóle porodowe jako na znak czasów mesjańskich. Eg-

---

222 Egzegeci piszą o tym wierszu jako o przypowieści z cechami alegorycznymi. Por. C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, s. 366-387. Por. również: R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 177.

223 Por. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 92. Symboliczny charakter tekstu podkreśla A. Feuillet, *L'heure de la femme (Jn 16,21) et l'heure de la Mère de Jésus (Jn 19,25-27)*, Bib 47 (1966), s. 169-184; s. 361-380; s. 557-573. Por. również A. Kerrigan, *Jn 19,25-27 in the Light of Johannine Theology and the Old Testament*, Antonianum 35 (1960), s. 369-416, zwł. s. 380-387. Kerrigan uważa, iż rzeczownik γυνή odnosi się do Maryi Matki Pańskiej. Wskazuje przy tym na scenę ukrzyżowania (J 19,25-27), kiedy Maryja stojąca pod krzyżem nazwaną została kobietą (γυνή) i stała się matką ucznia umiłowanego (będącego symbolem wszystkich chrześcijan). Ojciec Raymond Brown w swoim komentarzu (*The Gospel according to John*, vol. 2, s. 732) przytacza (oraz krytykuje) zdanie Loisy'ego mówiące, iż kobieta rodząca jest symbolem Synagogi, która przerodziła się w Kościół.

224 Por. G. Ferraro, *La gioia di Cristo nel quarto vangelo*, s. 208-209. Oraz: R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 731-732.

225 Por. C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, s. 372-373. Oraz: R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 177-178.

226 H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, Band I, s. 950.

zegeci mówią także o paraleli w księdze Apokalipsy (12 rozdz.)[227]. Obrazy te unaoczniają, że cierpienie prowadzi ku przyszłej radości, podobnie jak w przypadku narodzin człowieka[228].

Zdanie ἦλθεν ἡ ὥρα αὐτῆς czytelnikowi Czwartej Ewangelii kojarzy się z motywem godziny jako momentu chwały Chrystusa na krzyżu (2,4; 7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1; 17,1). Narracja łączy te dwa wydarzenia – metaforyczne z historycznym. Wiersz 16,22, który jest aplikacją tego obrazu pokazuje, iż nie chodzi tu o tożsamość kobiety, lecz o cierpienie, które ona przeżywa. Jest ono podobne do cierpienia uczniów, które przeżywają w związku ze śmiercią Chrystusa. Przesłaniem tego tekstu jest myśl, iż cierpienie zmienia się w radość[229]. Tak jak kobieta musi przeżyć cierpienie podczas porodu, żeby narodziło się dziecko, tak i uczniowie muszą przeżyć smutek z powodu śmierci Jezusa i z Jego nieobecności, aby mogli doświadczyć radości spotkania ze zmartwychwstałym Chrystusem[230].

Ta przemiana smutku w radość jest zarazem przemianą ucznia. Z ucznia pogrążonego w smutku z powodu śmierci Chrystusa w ucznia głębiej pojmującego Jezusową śmierć i Jego objawienie. Dzięki śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, dzięki cierpieniu, które pozwala narodzić się na nowo, rodzi się nowy człowiek. Pojawia się nowa egzystencja ucznia.

Wiersz 22: Jak już zostało powiedziane, wiersz ten jest kluczem do interpretacji i aplikacją poprzedniego wiersza. Jezus obiecuje uczniom (καὶ ὑμεῖς[231]) radość, podobną do tej, która napełnia kobietę po urodzeniu dziecka. Wiersz ten nie jest tylko prostym wytłumaczeniem, lecz zawiera również dwa nowe motywy teologiczne [232]. Pierwszym jest chrystologiczny fundament radości uczniów. Uczniowie ucieszą się, kiedy zobaczy ich Chrystus (ὄψομαι ὑμᾶς). W 16,16 mowa była o tym, iż uczniowie zobaczą Chrystusa. Teraz perspektywa jest odwrócona. Tę zmianę można wytłumaczyć tym, iż to właśnie Chrystus przyniesie radość uczniom. On przyjdzie do uczniów jako Zmartwychwstały i, razem ze swoim pokojem (por. 14,27; 20,19n),

---

227 Por. zwł. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 732.

228 Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, s. 184.

229 Zob. G. Ferraro, *La gioia di Cristo nel quarto vangelo*, s. 208-209. Por. R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 446. „... vielmehr hat die χαρά in der λυπή ihren Ursprung. Die λυπή gehört notwendig zur christlichen Existenz".

230 Zob. Ch. Dietzfelbinger, *Die Eschatologische Freude der Gemeinde in der Angst der Welt*, s. 423.

231 Spójnik καί posiada w tym tekście znaczenie porównawcze, podobne do spójnika ὅτως. Zob. F.F. Blass, A. Debrunner, *A Greek Grammar of The New Testament*, § 453, nr 1.

232 Zob. A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 247.

przyniesie im radość[233]. Chrystus jest tym, który całkowicie przemieni sytuację wspólnoty.

Drugim motywem jest trwałość radości (τὴν χαρὰν ὑμῶν οὐδεὶς αἴρει ἀφ᾽ ὑμῶν). Radość uczniów, która przenika cały ich byt (χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία, por. 14,1), jest trwała. Nikt nie może zabrać uczniom tej radości (τὴν χαρὰν ὑμῶν οὐδεὶς αἴρει ἀφ᾽ ὑμῶν). Podstawowym znaczeniem czasownika αἰρω jest „podnieść". Jego kolejnym znaczeniem jest „podnieść i odnieść na inne miejsce", z czego zostało wyprowadzone znaczenie „usunąć, zabrać". Znaczenie „zabrania" podkreślone jest przez zastosowanie przyimka ἀπό, który oznacza ruch odśrodkowy. Mowa jest tu więc o pozbawieniu radości, którego jednak nikt (οὐδείς) nie dokona[234]. Podkreślona jest trwałość owocu zmartwychwstania Chrystusa oraz fakt, iż moc Chrystusa, który daje uczniom radość, jest większa niż moc świata (por. 14,30), który chciałby prawdopodobnie unicestwić radość uczniów.

Wiersz 23: Wiersze 23 i 24 stanowią dalsze pogłębienie orędzia zawartego w poprzednich wierszach. Nową, popaschalną egzystencję ucznia pokazują od jeszcze innej strony – od strony wysłuchania modlitwy. Czasownik αἰτέω pojawia się w tych dwóch wierszach trzy razy. Niewątpliwie określa semantyczną linię tekstu. Podstawowa struktura dwóch okresów egzystencji ucznia, określona w wierszach 20-22 poprzez zastosowanie przysłówka μικρόν, została przez autora tekstu ponownie użyta w wierszach 23-24. Popaschalna egzystencja ucznia określona jest jako „w owym dniu" (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ[235]). Nie chodzi jednak o to, iż egzystencja ta ma trwać tylko jeden dzień, lecz o to, iż ten jeden dzień rozpoczyna nową egzystencję ucznia. Wyrażenie ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρα nie występuje często w Nowym Testamencie – tylko 13 razy. Występuje ono w znaczeniu „zwykłym", czasowym – oznacza dzień, jako jednostkę czasu, np. J 5,9 – Ἦν δὲ σάββατον ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ (por. również Mt 22,23; Mk 4,35; Dz 8,1). Posiada także znaczenie teologiczne – oznacza „dzień" Bożej interwencji – czas eschatologiczny. W Mowach pożegnalnych Czwartej Ewangelii wyrażenie to występuje trzykrotnie (14,20, 16,23.26) i oznacza czas nowej egzystencji ucznia, inaugurowany poprzez „godzinę" Chrystusa[236]. Oznaczą początek nowej egzystencji, innej niż dotychczas (w. 24 ἕως ἄρτι).

W nowej egzystencji ucznia, której początkiem i źródłem jest zmartwychwstanie Chrystusa, uczniowie nie będą już o nic pytali Chrystusa (ἐμὲ

[233] Zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 179. Por. również: G. Ferraro, *La gioia di Cristo nel quarto vangelo*, s. 210. „... l'origine della loro goia non viene dal loro, ma viene da Gesú".

[234] Czas teraźniejszy czasownika αἴρει użyty jest na podkreślenie pewności przyszłości. Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 722.

[235] Por. również 14,20 oraz 16,26, w których wyrażenie to się znajduje.

[236] Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 640.

οὐκ ἐρωτήσετε οὐδέν). Czasownik ἐρωτάω zasadniczo występuje w dwóch znaczeniach – „zadawać pytanie" oraz „prosić o coś". Egzegeci nie są zgodni, w którym z tych dwóch czasownik ten występuje w omawianym tekście[237]. Wydaje nam się, iż autor tekstu świadomie użył tego czasownika w kontekście, w którym nie można w sposób jasny i przekonujący wybrać tylko jednego znaczenia. Ewangelista, dzięki temu, przechodzi płynnie od jednej myśli do drugiej[238].

W kontekście niezrozumienia uczniów (zob. w. 16-19, zwł. 19 oraz czasownik ἐρωτάω) Jezus mówi, iż Pascha przemieni zdolność ucznia do tego, by pojąć, zrozumieć Objawienie Jezusa (por. 2,22; 12,16; 13,7)[239]. Rodzące wiele pytań niezrozumienie jest wyrazem egzystencji w smutku i ucisku (por. w. 33). Życie w smutku oznacza egzystencję pod ciężarem pytań, które pozostają bez odpowiedzi. Eschatologiczna egzystencja uczniów natomiast nacechowana jest rozumieniem, jest egzystencją pozbawioną ciągłych, natrętnych pytań i wątpliwości. Rozumienie ma swój początek w zmartwychwstaniu Chrystusa (zob. 20,9), lecz w pełni rozwija go Paraklet, Duch Święty (16,13-15)[240].

Drugim paralelnym znaczeniem tego zdania jest fakt, iż uczniowie nie będą już musieli zwracać się z swoimi prośbami do Jezusa. Druga część wiersza, uroczyście wprowadzona poprzez słowa ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν mówi o tym, że każda modlitwa uczniów zanoszona do Ojca (ἄν τι αἰτήσητε τὸν πατέρα) będzie wysłuchana (δώσει ὑμῖν). Jezus poprzez swoją śmierć otwiera „bramę" do Ojca. Poprzez zasługi Chrystusa (ἐν τῷ ὀνόματί μου) uczniowie będą mogli pokładać ufność w Ojcu, zwracając się do Niego w przekonaniu, że zostaną wysłuchani. Jedność uczniów z Chrystusem jest dla nich gwarancją, że ich modlitwy będą wysłuchane. Wyrażenie ἐν τῷ ὀνόματί μου oznacza zarazem, iż poprzez modlitwę zanoszoną do Ojca uczniowie będą mogli doświadczać obecności nieobecnego Chrystusa[241].

Wiersz 24: Wiersz ten kontynuuje myśl transformacji egzystencji ucznia. Przedpaschalna egzystencja uczniów (ἕως ἄρτι) naznaczona była obecnością Jezusa, który był dla nich pośrednikiem w dotarciu do Ojca. Można

[237] Całą dyskusję w sposób wyczerpujący przedstawia, R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 722-723.

[238] Rudolf Schnackenburg (*Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 179) pisze o „gedankliche Brücke".

[239] Por. G. Ferraro, *La gioia di Cristo nel quarto vangelo*, s. 212: „... assenza di interrogazione [...] indica l'intelligenza della rivelayione di Gesú".

[240] Raymond Brown (*The Gospel according to John*, vol. 2, s. 733) trafnie łączy rozumienie z radością: „for the joy flows from the fact that the Christian has come to know and understand Jesus". Por. również A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 248: „Die Jünger werden zu Verstehenden werden".

[241] F. J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 94.

powiedzieć, iż uczniowie nie zwracali się z prośbami do Ojca (οὐκ ᾐτήσατε οὐδὲν ἐν τῷ ὀνόματί μου), ale do Jego Syna[242]. Problem jest jednak głębszy. Potrzeba Jezusowej śmierci i zmartwychwstania, potrzeba owego dnia, aby uczniowie mogli zanosić swoje prośby do Ojca w imię Chrystusa.

Jezus wzywa uczniów (por. imperatyw αἰτεῖτε) i zarazem daje im obietnicę, że ich modlitwa będzie wysłuchana (por. *futurum* λήμψεσθε). Uczeń musi zaangażować się osobiście, aby móc przeżywać nową egzystencję ofiarowaną mu przez Chrystusa. Naturalnym chrześcijańskim zaangażowaniem się jest właśnie modlitwa. Modlitwa pełna zaufania, a nawet pewności, jest znakiem nowej egzystencji ucznia. W pierwotnym Kościele świadomość wysłuchania modlitwy zanoszonej do Ojca w jedności z Chrystusem była bardzo żywa (zob. Mt 7,7n; 18,19; Łk 11,9-13; Jak 4,3; 5,17; 1 Pt 3,12)[243]. Modlitwa w zaufaniu tworzyła nową tożsamość pierwszych chrześcijan.

Zdanie celowe, wprowadzone przez spójnik ἵνα pokazuje, do czego prowadzi owo wysłuchanie modlitwy. Uczeń, rozpoznający w niej znak swojej nowej egzystencji, napełniany jest radością (ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη)[244]. Czytelnik dobrze zna te słowa z poprzedniego rozdziału (15,11). W porównaniu jednak do 15,11 możemy zauważyć, iż w 16,24 nacisk został położony na motyw radości uczniów (w 16,24 brakuje odniesienia do radości Chrystusa, obecnego w 15,11). Biorąc pod uwagę cały kontekst poprzednich wierszy można zauważyć, iż χαρά jest znakiem nowej – eschatologicznej – egzystencji ucznia, w przeciwieństwie do starej, której znakiem była λύπη. Czas *perfectum* imiesłowu πεπληρωμένη ma odcień duratywny, co znaczy, iż ta pełnia radości nie jest jakimś raz osiągniętym i już niezmiennym stanem, ale ma charakter dynamiczny. Człowiek, poprzez doświadczenie wysłuchanej modlitwy, coraz bardziej napełniany jest radością nowych eschatologicznych czasów.

3.4. „Godzina" końcem ziemskiej egzystencji Jezusa i początkiem eschatologicznej egzystencji ucznia (J 16,25-33)

Wiersz 25: Wierszem tym rozpoczyna się nowy temat Mowy – otwartość Objawienia Chrystusa. Jest on określony poprzez opozycję rzeczowników παροιμία i παρρησία. Pochodzenia rzeczownika παροιμία należy szukać w hebrajskim słowie מָשָׁל[245]. Rzeczownik hebrajski, ogólnie mówiąc, ozna-

[242] Zob. L. Schenke, *Johannes Kommentar*, s. 318.

[243] Zob. Ch. Dietzfelbinger, *Die Eschatologische Freude der Gemeinde in der Angst der Welt*, s. 425.

[244] Por. G. Ferraro, *La gioia di Cristo nel quarto vangelo*, s. 212-216. Autor w ciekawy sposób przedstawia trynitarny character radości ucznia.

[245] Zob. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1962^{6}, s. 12, przypis 4.

czał mądrościową wypowiedź z sensem przenośnym[246]. To znaczenie posiada również rzeczownik παροιμία[247]. Sens przenośny czasami powodował niezrozumienie u czytelników albo słuchaczy, dlatego też rzeczownik grecki czasami oznaczał mowę niejasną, zagadkową. W znaczeniu mowy zagadkowej występuje ten rzeczownik również w Czwartej Ewangelii (zob. 10,6; 16,25.29)[248]. Wyrażenie ἐν παροιμίαις λαλέω oznacza więc mówienie zagadkami.

Rzeczownik παρρησία w grece klasycznej odnosił się do otwartości mówienia jako podstawy politycznego porządku demokratycznego *polis* oraz szczerości jako podstawy prywatnego porządku *filia*[249]. W Czwartej Ewangelii rzeczownik ten jest używany na oznaczenie otwartego, nieukrywanego, publicznego Objawienia Chrystusa (zob. 18,20, 7,26)[250]. W 11,14 zaś odnosi się do mówienia wprost, nie w sposób metaforyczny. W omawianym tekście należy go pojmować w kontekście niezrozumienia uczniów. Jest to mówienie, które uczniowie są w stanie zrozumieć.

W tekście tym, poprzez użycie dwóch powyżej omówionych rzeczowników, kontynuowany jest motyw przemiany egzystencji ucznia Chrystusa. Zagadkowość Objawienia Chrystusa, która w narracji Ewangelii odbijała się w motywie niezrozumienia uczniów (zob. 16,18), charakterystyczna jest dla egzystencji przedpaschalnej (por. czas przeszły λελάληκα)[251]. Szczyt objawienia się Chrystusa, którego nadejście sygnalizuje wyrażenie ἔρχεται ὥρα, jest początkiem nowej, popaschalnej, eschatologicznej egzystencji ucznia (por. czas przyszły λαλήσω), istotą której będzie otwarty charakter Objawienia. Należy podkreślić, iż nie chodzi tu o zmianę rodzaju Objawienia – z ezoterycznego na otwarty (Objawienia Chrystusa zawsze było otwarte zob. 18,20.)

[246] Ten hebrajski termin jest często nie precyzyjnie tłumaczony jako przypowieść. W języku hebrajskim chodzi raczej o termin z szerokim zakresem pojęciowym, który broni się przed określeniem jednostronnym. Podstawowym znaczeniem tego rzeczownika jest „coś podobnego" („być podobnym", „porównywać"). Rzeczownik stosowany jest na oznaczenie różnych gatunków literackich Starego Testamentu – mowy przysłowiowej, przysłowia ludowego, pieśni szyderczej, satyry, mowy pouczającej, przypowieści, alegorii, wyroczni. Zob. J. Trela, *Przypowieści Jezusa a starotestamentalne i rabinackie meszalim*, Lublin 1997, s. 24-34. Septuaginta najczęściej tłumaczy ten hebrajski rzeczownik jako greckie παραβολή, trzy razy jednak używa również rzeczownika παροιμία (Prz 1,1; 25,1; 26,7).

[247] „It states an experienced truth of popular wisdom in short and pointed form". Por. F. Hauck, παροιμία, TDNT VII, s. 854.

[248] Zob. tamże, s. 865. Christian Dietzfelbinger (*Die Eschatologische Freude der Gemeinde in der Angst der Welt*, s. 427) pisze o „Rätselrede".

[249] Zob. H. Schlier, παρρησία, παρρησιάζομαι, TDNT V, s. 871.

[250] „It is thus emphasid that the preaching of Jesus is not secret doctrine, and his society is not a sect". Tamże, s. 883.

[251] Zaimek wskazujący ταῦτα odnosi się do całego przedpaschalnego Objawienia Chrystusa.

– lecz mowa o przemianie słuchania i rozumienia ucznia[252]. Popaschalna egzystencja ucznia, napełniona Duchem Świętym, jest egzystencją, dla której Objawienie nie jest przerażającą zagadką, lecz dostępnym źródłem poznania Boga i jego woli zbawczej.

Ale centrum Objawienia jest Ojciec Chrystusa (περὶ τοῦ πατρός). Celem całej ziemkiej działalności Chrystusa było Objawienie Ojca, którego tylko On widział (por. 1,18). Uczeń Chrystusa, dla którego dzięki krzyżowi Chrystusa, Jego zmartwychwstaniu i następnie zesłaniu Parakleta, Objawienie Chrystusa stanie się zrozumiałe, będzie miał udział w Chrystusowym widzeniu Ojca.

Wiersz 26: W wierszu tym ponownie mowa o modlitwie uczniów przez Ojca (w. 23n). Teraz jednak Jezus nie zapewnia uczniów o wysłuchaniu ich modlitwy, lecz przedstawia ich bardziej bezpośredni dostęp do Ojca[253]. Chodzi właśnie o teologiczne pogłębienie wcześniejszego tekstu wiersza 23n.

Tak jak w poprzednich wierszach, tak i w wierszu 26, pojawia się określenie czasu popaschalnego. Wyrażenie ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ paralelne jest do wszystkich poprzednich określeń okresu nowej egzystencji uczniów (zob. zwł. w. 23, w. 25, oraz w. 16-18). Nieustanne powtarzanie tego motywu, z różnymi obietnicami i wezwaniami, obrazuje w sposób całościowy nową egzystencję ucznia. Tekst przedstawia to, jaka ona będzie – napełniona radością, bowiem Ojciec wysłucha modlitwy ucznia, któremu w nowej egzystencji otworzą się oczy, uszy i umysł, i zrozumie Objawienie Chrystusa.

Główny nacisk w tym wierszu położony jest na fakt, iż nowa egzystencja ucznia będzie się charakteryzować komunikacją z Ojcem, która nie będzie potrzebować interwencji[254] Chrystusa. Pełne Objawienie Ojca (w. 25) oznacza bezpośredni dostęp uczniów do Ojca[255].

Motyw braku konieczności pośrednictwa Chrystusa jest zaskakujący i odosobniony w tekstach Nowego Testamentu (por. Łk 22,32; Rz 8,34; Heb 7,25; 9,24). W Pismach Janowych mowa jest często o wstawiennictwie Chrystusa za uczniów w okresie popaschalnym. W 14,16 Paraklet będzie dany uczniom na prośbę Chrystusa. Sam Chrystus jest w 1 J 2,1 przedstawiony jako Paraklet, który wstawia się u Ojca za uczniów. Wydaje się, iż w wierszu tym, nie chodzi jednak o wykluczenie pośrednictwa Chrystusa, a raczej

[252] „Die Differenz zwischen Reden in Rätseln und Reden in Offenheit ist also nicht in den Reden selbst; sondern im Hören und Verstehen der Jüngern begründet". Ch. Dietzfelbinger, *Die Eschatologische Freude der Gemeinde in der Angst der Welt*, s. 427. Por. J. Becker, *Die Abschiedsreden im Johannesevangelium*, s. 245.

[253] Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 183.

[254] Mówiąc o prośbie zanoszonej do Ojca autor Ewangelii konsekwentnie rozróżnia prośby uczniów (czasownik αἰτέω) od prośby Jezusa (czasownik ἐρωτάω).

[255] Zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 184.

o uwypuklenie nowego rodzaju jakości relacji uczniów z Ojcem[256]. Jedność Ojca z uczniami nie wyklucza jedności uczniów z Chrystusem, przeciwnie – zakłada ją. Wskazuje na to fakt, iż modlitwa uczniów do Ojca powinna być zanoszona w imieniu Chrystusa (ἐν τῷ ὀνόματί μου). Prosić w imię oznacza powoływać się na samego Jezusa, na to wszystko, co uczynił i czym jest dla uczniów[257].

Wiersz 27: Wyrazem nowej jakości relacji uczniów z Ojcem jest miłość Ojca do uczniów (ὁ πατὴρ φιλεῖ ὑμᾶς). Miłość ta jest odpowiedzią na fakt (ὅτι), iż uczniowie pokochali Jezusa (πεφιλήκατε) i uwierzyli (πεπιστεύκατε) w Niego jako pochodzącego od Ojca (ὅτι ἐγὼ παρὰ [τοῦ] θεοῦ ἐξῆλθον). Czas *perfectum* odkrywa, iż w przypadku uczniów nie chodzi o jakiś jeden akt miłości i wiary, lecz o trwającą postawę. Ojciec umiłował uczniów tą samą miłością co swojego Syna (ὁ γὰρ πατὴρ φιλεῖ τὸν υἱὸν – 5,20). Miłość uczniów przedstawiona jest jako przylgnięcie do Chrystusa, którego Ojciec dał ludziom, bo ich umiłował (3,16)[258]. Warunkiem nowej relacji z Ojcem jest więc miłość i wiara w jego Syna. Te podstawowe znaki ucznia nieustannie powracają w Mowach pożegnalnych (por. 13,34-35; 14,9n; 14,15n; 15,12-17).

Czasownikiem oznaczającym miłość Ojca i uczniów jest φιλέω[259]. Czasownik, występujący często w grece klasycznej, oznaczał miłość do osoby bliskiej, do osoby, która „przynależy" do osoby kochającej – przynależy do jej rodziny, do jej narodu. W epoce późniejszej czasownik ten oznaczał miłość do osoby wybranej – na przykład miłość bogów do wybranego bohatera[260]. Kiedy w 5,20 mowa jest o miłości Ojca do swojego Syna, któremu Ojciec ukazuje wszystkie dzieła, wówczas czasownik φιλέω opisuje miłość

[256] „... the real import of xvi 26 is not to exclude intercession but to explain that in interceding Jesus will not be a *tertium quid* between the Father and His children". R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 735.

[257] Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, s. 184. Rudolf Schnackenburg (*Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 184) pisze, iż imienia Chrystusa nie należy rozumieć jako środka magicznego, lecz „im Namen Jesu deutet [...], dass sie wahre Gemeinschaft mit Jesus haben, weil sie seine Sendung von Gott bejahen und ihn kieben". Por. tamże.

[258] Por. Ch. Dietzfelbinger, *Der Abschied des Kommenden*, s. 237. Por. L. Schenke, *Johannes Kommentar*, s. 319. „Der Kreis der Liebe wird dann geschlossen sein (vgl. 14,21): In Jesus ist den Jüngern die Liebe des Vaters entgegengekommen, und sie haben sie beantwortet, indem sie Jesus geliebt und sein Wort bewahrt haben (14,15; 15,10), und deshalb wird ihnen der Vater *„an jenem Tag"* mit endgültiger Liebe begegnen".

[259] W Mowach pożegnalnych częściej niż czasownik φιλέω pojawia się czasownik ἀγαπάω, który ma w Czwartej Ewangelii znaczenie miłości zbawczej (zob. zwł. 3,16 oraz 15,13).To, iż w tym wierszu pojawia się czasownik φιλέω opisujący miłość Ojca do uczniów, w ogóle nie wyklucza miłości zbawczej Ojca do uczniów.

[260] Zob. G. Stählin, φιλέω, κτλ. TDNT IX, s. 113-115.

rodzicielską Ojca do Syna oraz miłość Boga do Chrystusa, którego Bóg wybrał, aby mu wszystko objawić i powierzyć mu swoje dzieła.

W interpretowanym wierszu mowa jest o wybrańswie uczniów. Zostali wybrani przez Boga i umiłowani. Przynależą do Ojca w ten sam sposób, w jaki Syn przynależy do Ojca. W 15 rozdziale mowa była o przyjaźni Jezusa do uczniów, uczniowie stali się Jego wybranymi przyjaciółmi[261]. W badanym zaś wierszu mówi się o przyjaźni Boga do ucznia. Nowa relacja jest znakiem nowej egzystencji ucznia dzięki zmartwychwstaniu Chrystusa, w którego uczeń wierzy i którego kocha.

Wiersz 28: Wiersz ten podejmuje ostatnie słowa poprzedniego wiersza[262] i rozwija je do doskonałego chiazmu, którego głównym motywem jest zakończenie Jezusowej ziemskiej działalności[263].

A ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς	B’ πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον
B καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον·	A’ καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα.

Wiersz ten robi wrażenie, ponieważ w jednym zdaniu[264] (choć złożonym) autor Ewangelii zawarł streszczenie teologii Objawienia całej Ewangelii. Są w nim zawarte centralne motywy struktury chrystologii Czwartej Ewangelii. W. R. G. Loader[265] przedstawia ją następująco: Ojciec posyła Syna, który Go zna. Syn przychodzi od Ojca (ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς) na świat (καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον), któremu daje poznać Ojca i przynosi mu światło, życie i prawdę. Kiedy Syn wypełni dzieła Ojca w świecie, odchodzi (πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον) i powraca do Ojca (καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα), gdzie zostaje wywyższony, uwielbiony. Syn powierza swoją misję apostołom i posyła Ducha, aby ich uzdolnił do wypełniania danego im posłannictwa[266].

[261] „Jetzt offenbart Jesus den Jüngern tröstlich das Freundschafverhältnis, das ihnen der Vater um seinetwillen gewährt”. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 184.

[262] Takiego rodzaju powtarzanie poprzednich słów oraz ich rozwijanie charakterystyczne jest dla stylu Czwartej Ewangelii.

[263] „... central message of 16:4-33: the departure of Jesus to the father”. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 83.

[264] J. Blank (*Das Evangelium nach Johannes*, *Bd. II*, s. 216) nazwał to zdanie jako „ein lehrhaft anmutender Kernsatz”.

[265] Zob. W. R. G. Loader, *The Christology of the Fourth Gospel. Structure and Issues*, Frankfurt am Main 1989, s. 77-92. Por. również wyniki jego badań przedstawione w artykule: W. R. G. Loader, *The Central Structure in Johannine Christology*, NTS 30 (1984), s. 188-261.

[266] Udo Schnelle (*Das Evangelium nach Johannes*, s. 252) w podobny sposób, choć bardziej zwięźle, przedstawia streszczenie Objawienia zawarte w 16,28: „Jesus von Nazareth

Obramowanie misji w świecie[267] pokazuje, iż punktem wyjścia i dojścia Jezusa jest Ojciec, do którego uczniowie mają skierować swoje modlitwy, który umiłował uczniów, bowiem wierzą oni w Syna, który przyszedł od Ojca. Cała misja Jezusa miała swoje źródło w jedności z Ojcem, do której również była skierowana.

Zadaniem tego wiersza w kontekście jest także pokazanie[268], iż misja Chrystusa dobiega końca. Podstawowym zadaniem popaschalnej wspólnoty uczniów jest uwierzyć w to i zrozumieć, iż Chrystus przebywa teraz u Ojca, u którego przebywał od wieków.

Wiersze 29-30: W wierszach 29-30 czytelnik spotyka się z trzecią, ostatnią reakcją uczniów. Jak już zostało wyżej wspomniane, reakcje uczniów są skomponowane w ciągu narastającym. Ostatnia reakcja zamierzona jest jako klimaks tego progresywnego profilowania się grupy uczniów. Klimaks polega na tym, iż uczniowie po raz pierwszy, w sposób bezpośredni, zwracają się do Jezusa oraz na tym, iż przedstawiają siebie jako rozumiejących[269].

Budowa składniowa fragmentu jest przejrzysta. Mowa uczniów, która rozpoczyna się zdaniem wprowadzającym mowę niezależną (λέγουσιν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ w. 29a) jest zbudowana z trzech wypowiedzi. Pierwszą wypowiedzią uczniów (w. 29bc) jest współrzędne zdanie złożone łącznie, wprowadzone poprzez wyrażenie ἴδε νῦν. W podobny sposób – okolicznikiem czasu νῦν – rozpoczyna się druga wypowiedź (w. 30abc), która zbudowana jest jako zdanie złożone z jednym zdaniem głównym (οἴδαμεν) oraz dwoma podrzędnymi (wprowadzonymi poprzez spójnik ὅτι i wzajemnie połączonymi spójnikiem καί). Trzecią wypowiedzią jest zdanie złożone wynikowe, wprowadzone poprzez konstrukcję ἐν τούτῳ, którą można przetłumaczyć jako „dlatego”[270]. Uwagę czytelnika zwraca położenie nacisku na czas teraźniejszy (zob. dwukrotne νῦν).

Od strony treściowej wypowiedź uczniów jest w zasadzie powtórzeniem wypowiedzi Jezusa (w. 23.25.28). Na pierwszy rzut oka mogło by się więc wydawać, iż uczniowie w pełni przyjęli Jego słowa, że je rzeczywiście zrozumieli. Uczniowie sami tak uważają, deklarują się jako Ci, którzy zrozu-

kam als Offenbarer Gottes in die Welt, um die Menschen Wahrheit und Rettung zu bringen, nach seinem Heilswerk kehrte er wieder zum Vater zurück”.

[267] Rzeczownik κοσμός w tym wierszu ma znaczenie neutralne, jest przedstawiony po prostu jako miejsce działalności Jezusa.

[268] Joachim Gnilka (*Johannesevangelium*, s. 126) i Rudolf Schnackenburg (*Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 184) piszą, iż akcent spoczywa na drugiej części wiersza.

[269] Zob. A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 258.

[270] Zob. F.F. Blass, A. Debrunner, *A Greek Grammar of The New Testament and Other Early Christian Literature*, § 219, nr 2.

mieli (οἴδαμεν). Janowa ironia[271] – demaskująca rzeczywiste niezrozumienie uczniów – ujawnia się w zmianach, których uczniowie dokonali w stosunku do oryginalnego brzmienia słów Chrystusa. Poza dodaniem wspomnianych okoliczników czasu (νῦν), jest to zmiana czasu – z przyszłego na teraźniejszy[272] (ἐρωτήσετε – ἐρωτᾷ; οὐκέτι ἐν παροιμίαι λαλήσω ὑμῖν – παροιμίαν οὐδεμίαν λέγεις) oraz zmiana osoby, na którą położony był nacisk – w wierszu 23 byli to uczniowie, w wierszu 30 – osoba Chrystusa. Uczniowie deklarują również wiarę w to, iż Jezus pochodzi od Ojca, ale opuścili wydarzenie Jego powrotu do Ojca.

Nacisk uczniów na moment teraźniejszy spowodowany jest tym, iż nie rozumieją oni, że aby rzeczywiście dojść do rozumienia Objawienia Chrystusa, potrzebują wydarzenia, które spowoduje w nich przemianę. Nie rozumieją, że Jezus mówi o rzeczach przyszłych. Potrzeba Jego śmierci, zmartwychwstania i zesłania Parakleta, który ich doprowadzi do Pełnej prawdy[273]. Uczniowie reagują „nachösterlich auf diese vorösterliche Verheißung nachösterliche Unmittelbarkeit[274]".

Niezrozumienie uczniów ujawnia się także w słowach οὐ χρείαν ἔχεις ἵνα τίς σε ἐρωτᾷ. Uczniowie nie zrozumieli, iż w słowach Jezusa (w. 23), była mowa o nich samych, o ich przyszłej egzystencji, która nacechowana będzie zrozumieniem. Mimo tego, że uczniowie wyznają wiarę w to, że Jezus pochodzi od Ojca (ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθες), bo wszystko pozna (οἶδας πάντα), znów, podobnie jak w 16,17, nie rozumieją Jego słów o odejściu do Ojca. Przyjście od Ojca w wierszu 28 przedstawione jest razem z Jego odejściem do Ojca. Uczniowie mają uwierzyć nie tylko we wcielenie, ale również w odejście Chrystusa poprzez śmierć i zmartwychwstanie[275]. Nie można być uczniem Chrystusa i przyjmować Go tylko jako nauczyciela – choć z Boskim pochodzeniem – poznającego wnętrze człowieka, lecz zarazem nie przyjmując Jego śmierci i zmartwychwstania, które otworzyły człowiekowi perspektywy zbawienia.

Wiersze 31-32: W pytaniu retorycznym (w. 31)[276] Jezus dokładnie ujmuje problem niezrozumienia uczniów i ich ograniczonej wiary (ἄρτι πιστεύετε).

---

[271] Tekst zdradza głębokie niezrozumienia uczniów. Nie zgadzamy się więc z Andreas'em Dettwiler'em (*Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 258-259), iż w wypowiedzi uczniów chodzi o popaschalną deklarację wiary Kościoła.

[272] Tę zmianę zauważa również: Y. Simoens, *Secondo Giovanni*, s. 634.

[273] „... full faith is impossible without the gift of the Spirit that will come in the post-resurectional period". R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 736.

[274] J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes*, 2 Bd. s. 498.

[275] Por. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 97-98.

[276] Istnieje jednak możliwość pojmowania Ἄρτι πιστεύετε jako wypowiedzenia orzekającego. Nic to jednak nie zmienia na fakcie, iż Jezus mówi o rzeczywistym braku wiary. Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 726. Oraz: B.A. du Toit, *The Aspect*

Jego ἄρτι[277] podważa νῦν uczniów. Aspekt czasu jest bardzo ważny w tej dyskusji. Jezus w poprzednich wierszach wskazywał na przyszłość (por. ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ – 16,23.26; ἔρχεται ὥρα – 16,25). Teraz ponownie powraca do myśli o bezpośredniej bliskości godziny (ἰδοὺ ἔρχεται ὥρα καὶ ἐλήλυθεν) – momentu Jego śmierci. W poprzednich wierszach mówił o pozytywnych skutkach godziny dla uczniów (radość, otwarte Objawienie, wysłuchanie modlitwy), w tym wierszu jest mowa o negatywnych aspektach „godziny", które będą spowodowane brakiem rozumienia i wiary uczniów.

Już po raz drugi (por. 13,36-38) Jezus koryguje zbyt wielką zarozumiałość uczniów, zbyt wielką pewność swoich sił, wiary, zrozumienia. Człowiek w momentach pozytywnych ma tendencję trwać w przekonaniu, że teraz już jest dobrze, teraz już osiągnąłem poziom rozwoju, na którym nie muszę się niczego obawiać. Jest to złudzenie. Człowiek uważa, iż jeżeli osiągnie określony stopień rozwoju duchowego, jest już „wyzwolony" od braku wiary, wątpliwości, możliwości zachwiania. Tekst uczy nas, iż nawet ci najbliżsi apostołowie, ci wybrani, którym dostało się wyróżnienie od Chrystusa – do nich bowiem skierował swój testament – zawodzą. Każdy uczeń, w każdym momencie potrzebuje łaski zbawczej śmierci Chrystusa, potrzebuje światła Ducha Świętego[278].

Zachwianie wiary uczniów w momencie kluczowym przejawi się w ich rozproszeniu (σκορπισθῆτε). Czasownik σκορπίζω w Starym Testamencie (LXX), zwłaszcza w psalmach, oznaczał rozproszenie wrogiej armii (zob. Ps 17,15 – LXX)[279]. Dla badanego tekstu – oraz dla jego paralel nowotestamentowych (por. zwł. Mk 14,27; Mt 26,31)[280] – najbliższym starotestamen-

of Faith in the Gospel of John with special reference to the Farewell Discourse of Jesus, Neotestamentica 25 (1991) 2, s. 335.

277 „Der Ton liegt auf dem fragenden ἄρτι". Ch. Dietzfelbinger, *Der Abschied des Kommenden*, s. 238.

278 „Ich wiara nie może być pełna bez daru Ducha". A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, s. 186.

279 Zob. O. Michel, σκορπίζω, διασκορπίζω, σκορπισμός, TDNT VII, s. 418-419. Ywes Simoens (*Secondo Giovanni*, s. 636) łączy ten czasownik z motywem diaspory jako pewnego rodzaju niewoli.

280 Egzegeci badają związek pomiędzy tradycją synoptyczną oraz Czwartą Ewangelia. Por. zwł. C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, s. 56n. Według Charlesa Dodda Czwarta Ewangelia jest w tym miejscu bliska tekstowi św. Marka, a najprawdopodobniej obie Ewangelii wykorzystały tę samą tradycję. Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 727. Andreas Dettwiler (*Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 260) zaś uważa: „dass der Satz V32c auch synoptisch überlieferte *Spruchtradition* [...] aufnimmt, wenn auch in sehr freier Form". Rzeczywiście nie można zupełnie wykluczyć wpływu tradycji synoptycznej należy jednak zwrócić uwagę na motywy teologiczne typowe dla Czwartej Ewangelii (ἔρχεται ὥρα – εἰς τὰ ἴδια – κἀμὲ μόνον ἀφῆτε). W porównaniu z Ewangelią według Marka zwraca uwagę przede wszystkim nacisk, który Jan położył na jedności Jezusa z Ojcem. Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 186.

towym tekstem jest Za 13,7 („Uderz Pasterza, aby się rozproszyły owce”[281]), w którym mowa jest o rozproszeniu trzody, kiedy Pasterz zostanie uderzony. Tradycja nowotestamentowa interpretuje ten obraz w osobie Jezusa i apostołów – kiedy zostanie uderzony Chrystus, apostołowie zostaną rozproszeni. Czytelnik Czwartej Ewangelii przypomina sobie mowę Jezusa o dobrym pasterzu, w której Jezus mówi o sytuacji, kiedy owce zostają bez pasterza, a wilk je porywa i rozprasza (σκορπίζει – 10,12). Czasownik σκορπίζω oznacza więc rozproszenie wspólnoty, którą Chrystus, jako dobry Pasterz, gromadzi. Chodzi więc o wyrażenie zachwiania tożsamości ucznia, bowiem ona jest określana poprzez przebywanie we wspólnocie, w której przebywa Chrystus a która jest z Chrystusem.

Uczniowie wracają, każdy do swojego (εἰς τὰ ἴδια). Wyrażenie εἰς τὰ ἴδια nie jest jednoznaczne. Współczesne tłumaczenia Pisma Świętego tłumaczą je: „każdy do swojego domu”[282]. Wyrażenie to, zwłaszcza liczba mnoga τὰ ἴδια, daje możliwość rozumienia go w szerszym kontekście, niż tylko powrót do własnego domu. Każdy z uczniów wraca do swoich spraw (εἰς τὰ ἴδια), do swoich trosk, do swojego strachu, wywołanego pojmaniem Mistrza. Co prawda w Czwartej Ewangelii, w opisie Męki, nie ma mowy o rzeczywistym rozproszeniu uczniów, bo nie wracają oni do swoich domów, zostają w jakiś sposób zgromadzeni jako wspólnota w Jerozolimie (por. 20,19n)[283], jednak ich strach (zob. 20,19), albo w przypadku Piotra wyparcie się Jezusa (por. 18,17.25.27)[284], zdradza ich izolowanie się od wspólnoty w swoich własnych sprawach, emocjach.

Zachwianie uczniów jest dramatem ich niewiary, dlatego Chrystus ponownie przywołuje motyw Jego jedności z Ojcem (ὁ πατὴρ μετ᾽ ἐμοῦ ἐστιν). Zachwianie wiary w to, iż w Chrystusie obecny jest Bóg, spowodowało, iż uczniowie zamknęli się w swoim strachu i wątpliwościach. Jednak w mo-

---

[281] W przypadku czasownika „rozproszyć” występują dwa warianty tekstowe. Niektóre rękopisy LXX zawierają ἐκσπάω, inne zaś διασκορπίζω (np. kodeks Aleksandryjski). Ta druga lekcja pojawia się w cytacie, który jest przytoczony w Mk 14,27.

[282] New Revised Standard Version: „... each one to his home”. Einheitsübersetzung: „... jeder in sein Haus”. Český ekumenický překlad: „... každý do svého domova”. W ten sam sposób rozumie to wyrażenie również R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 727.

[283] Ten fakt, iż uczniowie jednak gromadzą się razem w Jerozolimie skłania Dettwilera do przyjęcia hipotezy, iż chodzi o zewnętrzną prolepsis, to znaczy, iż rozproszenie uczniów nie jest przedstawione w narracji Czwartej Ewangelii, ale poza nią. Według Dettwilera w tekście chodzi o zapowiedź późniejszej schizmy we wspólnocie Janowej. Zob. A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten*, s. 261-262).

[284] „Jeder sucht seine eigene Sicherheit und kümmert sich nicht um Jesus”. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 187.

mencie, kiedy Jezus jest samotny, kiedy wisi na krzyżu, wówczas jako wywyższony wstępuje w chwalebną jedność z Ojcem[285].

Wiersz 33: Wiersz ten rozpoczyna się konkluzją (ταῦτα λελάληκα ὑμῖν) – jako cel (ἵνα) Jezusowych słów przedstawiony jest pokój uczniów (ἐν ἐμοὶ εἰρήνην ἔχητε). Myśl ta zabrzmiała również na końcu 14 rozdziału, lecz nie należy jej traktować jako słów pożegnania, lecz jako życzenie i obietnicę dla popaschalnej egzystencji uczniów w świecie. Pokój ten jest owocem ofiary Chrystusa[286], źródłem pokoju uczniów jest sam Chrystus (ἐν ἐμοί[287]). Jezus już nie tylko daje pokój (zob. 14,27), w nim samym jest pokój. W Chrystusie uczeń znajduje przestrzeń, w której osiąga pokój. Pokój w Chrystusie jest przeciwstawiony cierpieniu w świecie (ἐν τῷ κόσμῳ θλῖψιν ἔχετε). Przedstawione są więc dwie przestrzenie życia ucznia – Chrystus i świat. Słowa o cierpieniu w świecie przywołują obrazy prześladowania uczniów (por. 15,18n), ich wyrzucania z Synagogi i usiłowanie pozbawienia ich życia (por. 16,1-4a). Egzystencja ucznia w świecie nigdy nie będzie łatwa, bezproblemowa, bezkonfliktowa[288].

Pokój, który uczniowie osiągają w Chrystusie, umocniony jest motywem odwagi (θαρσεῖτε), która wypływa ze świadomości uczniów, iż Chrystus zwyciężył świat (ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον). Zwycięstwo dokona się w chwili wywyższenia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa. W każdym strachu, poczuciu beznadziei i wyobcowania – bo świat wyznaje inne wartości – odwagę może dać świadomość, iż Chrystus zwyciężył zło.

Słowa Chrystusa ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον brzmią jak okrzyk triumfu. Czas przyszły objawia, iż są to słowa zmartwychwstałego Chrystusa[289], które dla apostołów obecnych w wieczerniku uobecniają zmartwychwstanie. Są one uobecnieniem tego, co przez cały czas było obiecane w dyskursie

---

[285] Bardzo trafnie pisze Simoens (*Secondo Giovanni*, s. 637) o Jezusowej „solitudine col Padre: una solitudine di comunione; una solitudine – unicità del Padre e del Figlio nello Spirito".

[286] Zob. X. Leon-Dufour, *Pokój*, STB, s. 705.

[287] Rudolf Schnackenburg (*Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 187) tłumaczy zwrot ἐν ἐμοί jako: „In der Verbindung mit Jesus, im gemeinsamen Lebensraum mit ihm erlangen die Jünger Freude (V 22) und Frieden (V 33).

[288] „Eine fraglose, indiskutable, konfliktlose Identität zwischen Welt und Glauben gibt es nach diesem Wort nicht". J. Blank, *Das Evangelium nach Johannes*, *Bd. II*, s. 238.

[289] Do tego wniosku dochodzi Gail O'Day badając narratywny czas Mów pożegnalnych („*I have overcome the World" (John 16:33)*, s. 162). Badacz pisze: „Only the voice of the risen Jesus can speak of the victory over the world in the past tense because in terms of story time is only after the events of crucifixion / resurrection / ascention that the victorz is accomplished. [...] John 16:33 is more than (or other than) proleptic because it does not anticipate or look ahead to the moment of Jesus' victory. Instead, it announces that this is the moment of victory. It does not bring the narrative present into the future, but brings the future into the narrative present".

– popaschalna egzystencja jako nowa egzystencja ucznia. Czas *perfectum* wskazuje, iż zwycięstwo Chrystusa trwa nadal w uczniach poprzez skutki tego zwycięstwa, które tworzą nową egzystencję ucznia.

* * *

Przewodnim motywem 16 rozdziału jest, tak samo jak w rozdziale 14, odejście Jezusa. W wyniku reinterpretacji tego motywu nastąpiło przesunięcie akcentu z chrystologicznego na antropologiczny i eklezjologiczny. Z perspektywy ucznia i jego przebywania w świecie, który jest naturalnym środowiskiem życia każdego człowieka, pokazane są skutki odejścia Jezusa. Odejście Jezusa powoduje smutek ucznia (w. 6), który intensyfikuje się w kontekście wrogiej reakcji świata. Wspólnota uczniów jest izolowana w świecie, dla którego odejście Jezusa, jego śmierć, jest powodem do radości (w. 20).

Pojmując Mowy pożegnalne jako zwierciadło odbijające historyczne doświadczenia apostołów i później wspólnoty Janowej, a zarazem odzwierciedlające stany egzystencjalne każdego ucznia, możemy, na podstawie badanego tekstu, wyprowadzić kilka tez. Narracja Mowy odbija nam sytuację apostołów pogrążonych w smutku z powodu śmierci Chrystusa. Na poziome narracji Ewangelii radującym się światem są Żydzi, którzy zabiegali o śmierć Chrystusa, i dla których mogła ona oznaczać Jego klęskę. Dla apostołów doświadczenie spotkania z Chrystusem było źródłem radości (w. 22; por. 20,19-20), było transformacją ich egzystencji. Na poziome wspólnoty tekst Mowy odbija zachwianie uczniów, ich pogrążenie w smutku i bezradności, które mogą wynikać z konfrontacji z antagonizmem świata. Osierocenie, utracenie sensu krzyża, uczucie, iż zło zwycięża – to problemy egzystencjalne ucznia zawarte w Mowie.

Odejście Jezusa, choć powoduje smutek, przedstawione jest jako korzystne (w. 7) dla Niego, ponieważ tylko dzięki odejściu będzie mógł przyjść Paraklet (w. 7). Światło Ducha Prawdy jest potrzebne, żeby demaskowany był grzech świata, trwającego w złudzeniu zwycięstwa nad Chrystusem (w. 9). Paraklet pokaże sprawiedliwość Chrystusa (w. 10) i potępienie świata (w. 11). Duch Prawdy poprowadzi ucznia ku pełni Objawienia Boga Ojca (w. 13-15).

Uczeń musi zrozumieć, iż tylko śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, przynoszą mu nową egzystencję. W tekście często zaznaczone są dwa okresy – teraz i w owym dniu. To teraz jest egzystencją w smutku, egzystencją niezrozumienia, w owym dniu zaś jest egzystencją radości, pełnego rozumienia i nowej, bezpośredniej relacji z Ojcem. Dla ucznia pogrążonego w smutku mocno brzmi nadzieja radości, którą przynosi Zmartwychwstały, oraz świadomość, iż Chrystus zwyciężył, ponieważ On jest mocniejszy niż świat (w. 33).

Rozdział V

Uczeń uobecnieniem tajemnicy Chrystusa

Prowadzone w poprzednich trzech rozdziałach badania egzegetyczne Mowy pożegnalnej (J 13,31-16,33) skupiały się na szegółowej analizie trzech kolejnych części tego wyjątkowego tekstu: 13,31-14,31; 15,1-16,4a; 16,4b-33. Zgodnie z przyjętą metodą badań ustalono najpierw struturę literacką każdego tekstu i następnie na jej podstawie przeanalizowano treść tekstu i starano się uwypuklić występujące w nim główne tematy, odnoszące się do obrazu ucznia. Z analiz tych wynika, iż osoba ucznia kształtowana jest przede wszystkim poprzez wiarę w Jezusa oraz miłość i więź trwania, które jednoczą ucznia z Chrystusem. Taka jest pierwsza konkluzja teologiczna, jaką można wyciągnąć po dokładnym przeanalizowaniu tekstu Mowy pożegnalnej. Dlatego w pierwszych trzech paragrafach obecnego rozdziału chodzić będzie o dokładne określenie, jak chrześcijanin staje się, poprzez wiarę, miłość i zjednoczenie z Jezusem, prawdziwym uczniem Chrystusa – Jego ikoną. W drugim paragrafie miłość ucznia do Chrystusa oraz do innych uczniów wspólnoty zostanie pokazana również jako konkretny wyraz bycia uczniem Chrystusa. W trzecim paragrafie zaś zostanie określone, jak uczeń, poprzez zjednoczenie z Chrystusem, jednoczy się z Ojcem i Duchem Prawdy.

Z analizy egzegetycznej Mowy pożegnalnej wynika również, iż „bycie uczniem" Chrystusa nie jest stanem statycznym, lecz dynamicznym, przejawia się w konkretnym działaniu – w kontynuacji dzieła Jezusa. Owa kontynuacja dzieła Jezusa będzie przedmiotem studium teologicznego w czwartym paragrafie tego rozdziału oraz w piątym paragrafie, w którym zostanie omówiona w jej konkretnym wyrażeniu – w dawaniu świadectwa. Działanie Chrystusa i uczniów ma tego samego adresata oraz odbywa się w tym samym miejscu. Adresatem i zarazem miejscem działania Chrystusa i działania ucznia – ikony Chrystusa – jest „świat". W szóstym paragrafie więc zostanie pokazane teologiczne pojmowanie „świata" w Mowie pożegnalnej oraz stosunek świata do Chrystusa i do ucznia. W siódmym paragrafie – jako zwieńczeniu rozdziału – zostanie przedstawiona postać „ucznia umiłowanego" – doskonałej ikony Chrystusa.

1. Wiara przemienia człowieka w ucznia Chrystusa

Na podstawie przeprowadzonych badań egzegetycznych możemy stwierdzić, iż decydującym warunkiem stania się uczniem Chrystusa jest wiara. Temat wiary pojawia się szczególnie często w pierwszej Mowie pożegnalnej (13,31-14,33), obrazującej dramat zachwiania wiary uczniów (por. 14,1.10-12) na skutek fizycznej nieobecności Chrystusa. Również druga (15,1-16,4a) i trzecia Mowa pożegnalna (16,4b-33) przedstawiają ważność wiary w procesie stawania się uczniem Jezusa. „Świat" prześladuje Jezusa i uczniów (por. 15,18n), ponieważ nie uwierzył w Chrystusa. Grzech niewiary powoduje sąd nad światem (por. 16,9n), wiara uczniów zaś pociąga za sobą miłość Ojca (16,27).

O doniosłości wiary w całej Czwartej Ewangelii świadczy fakt, iż jest ona celem dzieła Boga (τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ). W 6,29 czytamy: „Na tym polega dzieło Boga, abyście uwierzyli (ἵνα πιστεύητε) w Tego, którego On posłał". Całe zatem dzieło Boga – które jest według 4,34 zadaniem misji Jezusa – polega na tym, abyśmy uwierzyli. Taki sam jest również cel Czwartej Ewangelii, zawarty w tak zwanym „pierwszym" zakończeniu Ewangelii 20,31 – „Te [znaki] zaś zapisano, abyście wierzyli (ἵνα πιστεύσητε), że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym". Przez „abyście wierzyli" należy rozumieć pogłębienie już otrzymanej wiary.

Aby pokazać istotę wiary ucznia, postaramy się pokazać główne aspekty jej dynamizmu. Wiara zostanie najpierw przedstawiona jako istotny czynnik w procesie stawania się uczniem. Następnie będziemy się zajmować przedmiotem wiary ucznia oraz procesem dorastania do wiary, w których istotną rolę odgrywają „zmysły duchowe" – patrzenie i widzenie – poprzez które uczeń poznaje przedmiot swojej wiary. W rozważaniu skupimy się również na fakcie, iż wiara ucznia nie jest jego własnym dziełem, lecz dziełem Boga. Paragraf ten zwieńczymy ukazaniem owoców wiary w Chrystusa, która czyni z ucznia Jego ikonę.

Jezus wzywa uczniów do wiary na samym początku Mowy (πιστεύετε εἰς τὸν θεὸν καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε – 14,1). Nie jest ono jakimś ogólnym abstrakcyjnym wezwaniem, brzmiącym w próżni egzystencjalnej, lecz adresowane jest do uczniów w ich aktualnym dramacie zbliżającej się fizycznej nieobecności Jezusa[1]. Jak już zostało powiedziane w poprzednich rozdziałach niniejszej rozprawy, ówczesna koncepcja Mesjasza (por. J 12,34) zakładała Jego wieczną obecność wśród ludu.

---

[1] Antoni Paciorek (*Ewangelia według św. Jana*, s. 162) pisze, iż niepokój uczniów jest wynikiem nie tylko przewidywanego rozstania, ale także wyrazem rozczarowania z powodu braku widocznego sukcesu w misji Jezusa.

Oddalająca się Paruzja, na którą oczekiwała wspólnota – bezpośredni adresat tego tekstu (13,31 – 14,31), oraz śmierć naocznych świadków życia ziemskiego Chrystusa sprawiły, iż fizyczna nieobecność Chrystusa coraz bardziej stanowiła zagrożenie dla wiary Jego uczniów. Trudno naśladować Chrystusa nieobecnego.

Wiara jest ważnym czynnikiem w procesie stawania się uczniem Jezusa. Strach i wątpliwości stanowią ważną przeszkodę w tym procesie. Wersety, w których zostaje zapowiedziane zaparcie się Piotra (zob. 13,36-38; por. również 18,16-17.25-27) ilustrują, do czego może doprowadzić strach wzmocniony brakiem wiary. Dopiero poprzez wiarę w Jezusa może uczeń odważyć się naśladować Go idąc za Nim. Dzięki wierze droga Jezusa staje się drogą ucznia[2].

Przedmiotem wiary ucznia jest Ojciec oraz Jezus (εἰς τὸν θεὸν καὶ εἰς ἐμὲ)[3]. Doniosły teologicznie jest fakt, iż w 14,1 czasownik πιστεύω występuje z przyimkiem εἰς (plus biernik). Wiara, w ten sposób, oznacza dynamiczny ruch w kierunku Boga i jego Syna, zbliżenie się do Jezusa. Wierzyć w Jezusa oznacza więc ukierunkować całe swoje życie na osobę Jezusa. Oznacza dać się pociągnąć przez Niego. W momencie osobistego dramatu, podobnego do dramatu apostołów, uczeń Jezusa nie powinien zatem zamknąć się w sobie, lecz odwrotnie, dokonać ruchu wiary: od siebie do (εἰς) Jezusa.

To ukierunkowanie swojego życia przez wiarę ku osobie Bożego Syna dokonuje się poprzez nawrócenie. W niektórych wypowiedziach Czwartej Ewangelii bowiem czasownik πιστεύω (4,39.41.53; 9,35-38; 12,11.42; 17,20) określa cały proces nawrócenia, cały proces przejścia z niewiary do wiary z wszystkimi jego konsekwencjami, które on za sobą pociąga[4]. Scena spotkania Jezusa z uzdrowionym niewidomym (9,35-38) pokazuje, w jaki sposób Jezus, prowadzący uzdrowionego do wiary[5], dokonuje niejako powtórnego uzdrowienia – przywraca mu wzrok duchowy.

Wezwanie do wiary w Jezusa w 14,1 przedstawione jest w jedności z wezwaniem do wiary w Ojca. Paralelizm ten wskazuje na jedność Jezusa z Ojcem, będącą dla uczniów przedmiotem wiary (zob. 14,7.9.10.11). Według Czwartej Ewangelii Jezus jest tym jedynym i pełnym, absolutnym Objawie-

---

[2] Zob. L. Schenke, *Johannes Kommentar*, Düsseldorf 1998, s. 282.

[3] F. Gryglewicz (*Wiara Janowych Gmin Kościelnych*, RTK 25 (1978) 1, s. 104) zwraca uwagę na fakt, iż wiara w Boga występuje w Czwartej Ewangelii w ścisłej jedności z wiarą w Jezusa. Jedność wiary wypływa z głębokiej jedności osobowej, którą tworzy Jezus z Ojcem.

[4] Por. A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 170.

[5] Antoni Tronina (*Panie abym przejrzał!*, s. 150) podkreśla, iż to właśnie Jezus kieruje wiarę człowieka ku prawdziwemu misterium.

niem Ojca (1,18)[6]. U Jana Jezus jest tym, który ukazuje Ojca: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy" (10,30); „Ojciec jest we mnie a ja w Ojcu" (10,38); Tylko w Jezusie można poznać Ojca, bo On jest Jego Obrazem, jego Ikoną: „Kto mnie zobaczył, zobaczył i Ojca" (14,9). Bóg Ojciec otacza miłością Syna (3,35; 5,20; 10,17; 14,23; 15,9; 17,24) i dlatego posyła go do ludzi (5,36; 6,57; 10,36; 17,21; 20,21), aby przez Niego otrzymali Zbawienie i życie wieczne (3,16).

Myśl ta jest cechą charakterystyczną dla Czwartej Ewangelii. Jan podkreśla, iż w osobie Jezusa można widzieć Boga, który jest Jego Ojcem. Starotestamentowa prawda o tym, iż nikt Boga zobaczyć nie może (por. również J 1,18), w Czwartej Ewangelii, wraz z przyjściem Syna Bożego do ludzi, przestaje być aktualna. Jezus jest ikoną Ojca, wpatrując się w Jezusa oglądamy Ojca (14,9). Skończył się zatem czas, w którym Boga Ojca nie można było zobaczyć, ani też poznać. Z chwilą przyjścia na świat Słowa wcielonego każdy śmiertelnik może zbliżyć się do Boga. Jest to możliwe pod warunkiem, że uwierzy w Jezusa, Jego Syna: „Nikt nie idzie do Ojca, jeśli nie przeze mnie" (14,6). Dzięki doskonałemu zjednoczeniu osób Ojca i Syna (por. 14,10; 10,38; 7,29), polegającemu także na wzajemnym poznaniu: „Mnie zna Ojciec, a Ja znam Ojca" (10,15; por. 8,55), obraz niewidzialnego dotąd Boga stał się dostępny dla tych, którzy należą do Boga i z wiarą wpatrują się w Jezusa[7].

Poprzez wiarę w Chrystusa uczeń zostaje włączony w więź jedności Ojca z Synem. Wiara w sposób dynamiczny jednoczy najpierw ucznia z Chrystusem, a następnie, poprzez Chrystusa, z Ojcem. W doniosły teologicznie sposób zostało to wyrażone w rozdziale 14, zwłaszcza w wierszach 7-10. Jezus mówi do uczniów, iż poznanie Jego osoby prowadzi do poznania Ojca: „Jeżeli mnie poznaliście, poznacie również mojego Ojca. Ale teraz już Go znacie, ponieważ oglądaliście Go (14,7)". Czasownik γινώσκω w Czwartej Ewangelii, według Rudolfa Schnackenburga[8], wyraża ideę pokrewną pojęciu wiary[9]. Czasami czasownik ten występuje jako paralelny do czasownika πιστεύω (zob. zwł. 14,7.10). Apostoł Piotr w 6 rozdziale (6,69) wyznaje w imieniu wspólnoty wiernych uczniów: „A myśmy uwierzyli i poznali (πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν), że Ty jesteś Świętym Boga".

[6] Według Anny Kuśmirek (*Posłannictwo Jezusa Chrystusa według Czwartej Ewangelii*, s. 283-284) szczególnym zadaniem Jezusa, jako posłańca Ojca, jest objawienie Boga.

[7] Zob. J. Drgas, „*Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca" (J 14,9)*: *Bóg Ojciec w Ewangelii Janowej*, w: *Ty, Panie, jesteś Naszym Ojcem (Iz 64,7): Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz; J. Warzecha, Warszawa 1999, s. 121-122.

[8] Rudolf Schnackenburg (*Das Johannesevangelium*, *Bd. I.*, s. 514) pisze, iż pokrewieństwo γινώσκω do πιστεύω jest „oft bemerkt und untersucht". Za pokrewne uważa Schnackenburg (tamże, s. 513-516) również „przyjąć" (λαμβάνω – por. 1,12); „przychodzić do" Jezusa (ἔρχομαι πρός – por. zwł. 6,35); „wyznać" (ὁμολογέω – 1,20; 9,22).

[9] Pierwszy zwrócił uwagę na to pokrewieństwo Richter, *Das Verhältnis der Begriffe* πιστεύειν *und* γινώσκειν *im Evangelium und in den Briefen des Johannes*, Greifenberg 1887. Cyt. za: R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, *Bd. I.*, s. 514.

Jak jednak słusznie zauważa Ignace de la Potterie[10] wiara i poznanie nie są identyczne. Jego zdaniem wiara w pewnym sensie wyprzedza poznanie, prowadzi do niego[11]. Trafna myśl de la Potteriego wypływa z faktu, iż w sensie biblijnym „poznanie" oznacza akt budujący i pogłębiający wspólnotę z osobą poznawaną. Wiara otwiera się na coraz głębsze poznanie osoby Chrystusa, na coraz bardziej zażyłą więź, na większą miłość. Z drugiej zaś strony „poznanie" musi być połączone z wiarą, żeby nie ulec mistycznemu lub gnostycznemu zakłamaniu[12].

W 8,31-32 Jezus pokazuje, w jaki sposób można rozwijać swoją wiarę w poznanie i przez to stać się Jego uczniem. Gdy niektórzy Żydzi wyznali swoją wiarę w Jezusa, powiedział do nich[13]: „Jeżeli będziecie trwać w nauce mojej (Εὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ), będziecie prawdziwie moimi uczniami (ἀληθῶς μαθηταί μού ἐστε), i poznacie prawdę" (γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν). Jezus mówi w czasie przyszłym: „poznacie (γνώσεσθε) prawdę"[14]. Czas przyszły jest znaczący – „początkowa" wiara Żydów nie jest wystarczająca, żeby mogli oni w pełni poznać prawdę. Potrzeba, żeby zanurzyli się w słowie Jezusa, w Jego nauce.

Tę samą ideę zawiera obraz krzewu winnego i latorośli (15,1-8, zwł. w. 7-8). Aby stać się uczniem Chrystusa (γένησθε ἐμοὶ μαθηταί – w. 8) potrzeba, żeby uczniowie byli zjednoczeni z Jezusem i Jego słowem (ἐὰν μείνητε ἐν ἐμοὶ καὶ τὰ ῥήματά μου ἐν ὑμῖν μείνῃ), żeby tego słowa słuchali, żeby ich ono przenikało i oczyszczało (zob. 15,3).

„Stawać się" uczniem Jezusa to proces, na początku którego znajduje się wiara, która jednak ma wzrastać, musi więc być pogłębiana przez Jego słowo, winna być oczyszczana przez słowo. W ten sposób uczeń może wniknąć w prawdę (por. 16,3) i zbudować wspólnotę z Prawdą, którą jest Jezus (14,6)[15].

Również wiara apostołów w wieczerniku musi jeszcze wzrastać. W dialogach, które Jezus prowadzi z uczniami (16,29-33), demaskuje ich niewiarę.

---

[10] Zob. I. de la Potterie, ΩΙΔΑ *e* ΓΙΝΩΣΚΩ, s. 311.

[11] „L'adesione più vitale della fede è in un certo senso anteriore, è essa a condurre alla conoscenza", I. de la Potterie, ΩΙΔΑ *e* ΓΙΝΩΣΚΩ, s. 311. Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, *Bd. I.*, s. 515. „... kann gewiß das Gleuben zum Erkennen wachsen".

[12] Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, *Bd. I.*, s. 515. Por. Również: O. Michel, πίστις, C. Brown (red.), *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Vol. 1, Exeter 1975, s. 603. „Faith and knowledge (Jn 6:69), knowledge and faith (17:8; 1 Jn 4,6), are not two processes distinct from each other, but instructive co-ordinates which speak of reception of testimony from different standpoints. [...] The coordination of knowledge and faith is anti-gnostic and anti-speculative".

[13] Ἔλεγεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ Ἰουδαίοὺ.

[14] Ignace de la Potterie (ΩΙΔΑ *e* ΓΙΝΩΣΚΩ, s. 311) obecność *futurum* czasownika γινώσκω w tym miejscu tłumaczy: „e voi penetrerete progressivamente la verità".

[15] Zob. I. de la Potterie, ΩΙΔΑ *e* ΓΙΝΩΣΚΩ, s. 311.

Najbardziej jest to widoczne w dialogu z Filipem (por. 14,7n; zob. zwł. w. 10) oraz w 16 rozdziale, w dialogu ze wszystkimi uczniami (16,29-33).

Patrzącemu w sposób materialny Filipowi brakuje wiary (14,10), żeby zrozumieć znaki, które oglądał (6,5.7). Jego przebywanie z Jezusem nie mogło przynieść owoców prawdziwego poznania Jezusa, właśnie z powodu braku wiary. Prośba Filipa o teofanię nie jest na miejscu, bowiem w Jezusie dokonuje się prawdziwa i największa teofania.

Jezus wskazuje na cały okres czasu (14,9 τοσοῦτῳ χρόνω), w którym Filip przebywał z Nim podczas Jego ziemskiej działalności. Przebywanie z „ziemskim" Jezusem ma więc określone zadanie – poprzez wpatrywanie się w Jezusa (ὁ ἑωρακώς), ma doprowadzić do wiary w Niego (por. 14,10) i poznania Go (14,9). Dla ucznia Jezusowego jest to niepowtarzalna szansa, żeby poznać Mistrza. Z perspektywy ucznia współczesnego, takie przebywanie z Jezusem odbywa się za pośrednictwem Pisma Świętego, najwierniej obrazującego prawdę o Jezusie Chrystusie. Poznawanie tego źródła konieczne jest dla spotkania z prawdziwym Jezusem jako Objawieniem Ojca (ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα – 14,9), tak, żeby się człowiek nie zgubił w „obrazach własnych pragnień"[16].

Poznawanie Jezusa powinno się odbywać poprzez „widzenie" i „słuchanie" – dwa podstawowe zmysły duchowe ucznia, poprzez które ma wzrastać w wierze (zob. wskazanie na słowa τὰ ῥήματα oraz *dzieła* τὰ ἔργα w 14,10)[17]. Słuchanie słów Jezusa oraz wpatrywanie się w Jego osobę i Jego dzieło są zarazem dwiema ścieżkami, którymi należy kroczyć, żeby wejść w życie wiary.

Uczeń Jezusa powinien wpatrywać się w Jezusa (ὁ ἑωρακώς 14,9). Na początku publicznej działalności Jezus wezwał uczniów, którzy chcieli Go naśladować, żeby „poszli i zobaczyli" (Ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε – 1,39.). Znamienny jest fakt, iż w identyczny sposób Filip zaprasza Natanaela do naśladowania Jezusa (Ἔρχου καὶ ἴδε – 1,46). Uczniowie mogą i powinni patrzeć

[16] J. Ratzinger, *Ježíš Kristus dnes, Communio: Medzinárodní katolická revue* 1 (1997) 4, s. 337) Obecny papież Benedykt XVI w swoim artykule przedstawił trzy zasady poznawania Chystusa, które zdaniem autora rozprawy są trzema podstawowymi zasadami, które powinny się uwzględniać w współczesnej Chrystologii. Wychodzi z cytatu z listu do Hebrajczyków (13,8), *„Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki". Wczoraj* – dla Ratzingera znaczy konieczność studiowania Jezusa w przekazie źródeł objawienia. *Dziś* – znaczy osobiste spotkanie z Jezusem i zrozumienie go w aktualnej sytuacji wierzącego i Kościoła. To szczere połączenie Jezusa dziś z Jezusem wczoraj powinno się odbywać w nadziei spotkania się z Jezusem *wiecznym*. Spojrzenie na Chrystusa wiecznego chroni teologię przed ograniczeniem do „zwykłej" nauki i daje jej wymiar transcendentny.

[17] Zob. I. de la Potterie, *Wiara w Pismach Janowych*, s. 112. Znamiennym jest fakt, iż Jezus jako przyczynę grzechu świata w 15,22.24 podaje fakt, iż świat odrzucił Jego Objawienie poprzez słowo i dzieła.

na Tego, którego naśladują, i na to, dokąd kroczą drogą naśladowania[18]. W połączeniu „oglądania” z „wiarą”[19] ważne są słowa Jezusa w J 6,40: „To bowiem jest wolą Ojca mego, aby każdy, kto widzi Syna i wierzy w Niego (ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτόν), miał życie wieczne”. Wpatrywaniu się w Jezusa powinna towarzyszyć wiara. Takiego rodzaju spotkanie się z Jezusem prowadzi ucznia do życia. Wiara towarzysząca wpatrywaniu się rodzi kontemplację osoby Chrystusa, głębokie poznanie Go. Odkrywa, kim jest Chrystus. Dzieje się to poprzez przebywanie razem, przez wspólny marsz poprzez różnorodne sytuacje i próby. Dlatego Jezus mówi do Filipa (por. 14,7): „tak długi czas jestem z wami, popatrz, czemu miał służyć ten czas!”.

Ponieważ Filipowi brak takiego rodzaju wiary, Jezus wskazuje na dzieła (14,11), które pełnią funkcję świadectwa o Nim (10,25) (podobnie jak Jan Chrzciciel)[20]. Dzieła Jezusa są większymi świadectwami od tego, które dawał światu Chrzciciel, są bowiem dziełami, które Jezusowi dał do wykonania Ojciec (zob. 5,36). Z tego wynika ich funkcja: „sie machen Jesu einheit mit dem Vater deutlich”[21]. Jeśli uczniowie przyjmują przykazanie wzywające ich do wiary w jedność Jezusa i Ojca, powinni patrzeć na coś, przez co ujawnia się ta jedność – powinni patrzeć na dzieła Jezusa[22]. W kontekście wydarzenia wskrzeszenia Łazarza Jezus w 11,15 oświadcza, iż znak ten służyć ma wierze (ἵνα πιστεύσητε). Następnie w 11,45 Ewangelista zaznaczył, że wielu Żydów, widząc żywego Łazarza, uwierzyło w Jezusa. Tak więc widzenie znaków pomaga wierze (por. 2,11; 11,15; 20,30). Nie ma jednak automatycznego oddziaływania znaku na wiarę, bowiem znak domaga się wysiłku właściwego odczytania, jak to widać na przykładzie znaku w Kanie, kiedy to uczniowie dotarli przez wiarę do chwały, której epifanią był ów cud (2,11)[23].

Z drugiej zaś strony Ewangelista sławi wiarę, która nie potrzebuje oparcia w znakach (por. 20,29). W Czwartej Ewangelii wiara oparta wyłącznie

[18] Por. K. Lammers, *Hören, Sehen und Glauben im Neuen Testament* [Stutgarter Bibelstudien 11], Stuttgart 1966, s. 50.

[19] Edward Szymanek (*Wiara i niewiara w Ewangelii św. Jana*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1976, s. 122) bardzo trafnie pisze, iż związek widzenia z wiarą wynika z zasadniczego faktu, że Słowo stało się ciałem i objawia się poprzez znaki”.

[20] Johannes Beutler (*Martyria*, s. 237-305) w swojej pracy przedstawia i analizuje poszczególnych „świadków” Jezusa.

[21] Tamże, s. 293.

[22] Zob. F.J. Moloney, *The Gospel of John*, s. 396.

[23] Por. A. Jankowski, *Dynamika wiary według Czwartej Ewangelii*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 8 (1975), s. 35.

na znakach jest pojmowana jako niedoskonała (por. 2,23-25)[24]. W czasach Jezusa wiara łączyła się z widzeniem, w czasach Kościoła zaś ze świadectwem apostolskim. Jest to efekt tego, iż misja Jezusa wykracza poza zwykły historyczny kontakt z człowiekiem. Doświadczenie apostolskie wyrażało się w dwóch elementach – w bezpośrednim widzeniu Jezusa, które zakończyło się wraz z Jego śmiercią, oraz w widzeniu wewnętrznym Jezusa poprzez wiarę wzmacnianą słowem Bożym, które zachowało się dzięki świadectwu Kościoła. Ten drugi rodzaj poznawania Chrystusa ma być zadaniem dla współczesnego ucznia, czerpiącego z bogactwa Słowa Bożego, które znajduje się w Piśmie świętym i Tradycji[25].

Drugim zmysłem duchowym ucznia, prowadzącym go do wiary, jest „słuchanie"[26]. W Czwartej Ewangelii przedstawieni są ludzie świadczący o Jezusie, przyprowadzający innych do Jezusa. Filip przyprowadza Natanaela (1,46n). Później razem z Andrzejem przyprowadzają Greków (12,20n). Podobnie też Samarytanka świadczy wśród Samarytan o Jezusie (4,39)[27]. Jednak świadectwem wiary Samarytan, po tym, gdy osobiście przebywali z Jezusem i słuchali jego słów, nie jest świadectwo kobiety, ale bezpośrednio słowa Jezusa (4,42). Słuchanie Jego słów prowadzi do wiary i poznania (οἴδαμεν) Go jako Zbawiciela. Świadectwo kobiety jest w tym przypadku rozumiane jako środek, słuchanie słów Jezusa jako wydarzenie osobistego spotkania. Całe zbawcze życiodajne działanie daru wiary pochodzącego z inicjatywy Boga Ojca, docierającego przez słowo, zamyka się w zasadzie: „Kto słucha słowa mego i wierzy w Tego, który Mnie posłał, ma życie wieczne" (5,24).

Ponownie należy przywołać słowa Jezusa do Żydów którzy w Niego uwierzyli (8,31-32): „jeżeli będziecie trwać w nauce mojej (Ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ), będziecie prawdziwie moimi uczniami (ἀληθῶς μαθηταί μού ἐστε)". Człowiek przebywający w słowie (μενώ), otaczający swoją eg-

[24] W przypadku 2,23-25 Raymond Brown (*The Gospel according to John*, vol. 1, s. 127) pisze, iż niedoskonałość wiary Żydów w Jerozolimie polegała na tym, iż w Jezusie dostrzegali oni wyłącznie cudotwórcę.

[25] Zdaniem autora niniejszej rozprawy nie należy jednak negować wiary wzbudzanej poprzez znaki, bowiem w początkowym etapie stawania się uczniem może ona odgrywać ważną rolę. Nie chodzi przy tym tylko o cuda, które dzieją się wewnątrz Kościoła obecnie, lecz również o przepowiadanie cudów Jezusa z ambony lub w ramach katechezy. Wydaje się, iż ten sposób ewangelizacji – kiedyś owocny – został teraz prawie całkowicie zanegowany.

[26] Teologia słuchania słowa jest bardzo bliska Pawłowi i Łukaszowi. Por. A. Kiejza, *Słuchanie w Biblii*, w: H. Witczyk, S. Haręzga (red.), *Uważajcie jak słuchacie* (Łk 8,18): *Teoria i praktyka lectio divina* [Studia Biblica 8], Kielce 2004, s. 40-42.

[27] Jan Chrzciciel jest w Prologu (1,7) przedstawiony jako ten, który przyszedł na świadectwo, aby wszyscy uwierzyli przez niego w Chrystusa.

zystencję słowem Chrystusa, staje się Jego prawdziwym uczniem[28]. Wiara winna być „karmiona słowem Chrystusa”[29].

Wiara ucznia nie jest jego własnym dziełem. Bóg jako Ojciec rodzi człowieka do nowego życia, do życia wiary. Podkreśla to Jezus, gdy mówi: „Nikt nie może przyjść do Mnie, jeżeli go nie pociągnie Ojciec” (6,44). Bóg Ojciec nie tylko zesłał Syna na ziemię, ale podczas Jego działalności na ziemi dał „poruszenie” ludziom, by przyjęli Jezusa i Jego Objawienie. Łaska Boga jest tym decydującym elementem wiary w Jezusa, w stawianiu się Jego uczniem. Myśl ta brzmi również w 15,16, gdzie Jezus mówi do uczniów, iż to On sam ich wybrał. Wiara w Jezusa i bycie Jego uczniem nie są zasługą człowieka, lecz darmowym aktem łaski Boga[30]. Bóg Ojciec daje ludziom łaskę wiary w Syna jako Zbawcę, ale zarazem daje Synowi tych, którzy w niego wierzą. Sam Jezus, będąc Dobrym Pasterzem, mówi o swoich owcach: „Ojciec mój mi je dał” (10,29; por. 17,6)[31].

Z drugiej zaś strony w Czwartej Ewangelii podkreśla się mocno znaczenie wolności ludzkiej w przyjęciu lub odrzuceniu wcielonego Słowa. Jezus w tym samym kontekście, w którym mówi o wierze jako o darze Boga, mówi, iż Bóg Ojciec pragnie wszystkich uczynić uczniami Boga (διδακτοὶ θεοῦ – por. 6,45). Bóg zaprasza wszystkich do wiary, lecz nie zmusza ich do przyjęcia Jego wezwania[32]. Niewiarę świata przedstawia więc ewangelista jako wolny wybór ciemności zamiast światła (por. 3,19).

W świetle wolnego ludzkiego wyboru należy rozumieć również dramat niewiary. W Mowie pożegnalnej (13,31-16,33) przedstawione jest oddzielanie wierzących uczniów od świata. W najbardziej widoczny i dramatyczny sposób jest to widoczne w wierszach 15,18-25. Ludzie, którzy tworzą pojedynczy świat, odrzucili Jezusa, znienawidzili Jego i Ojca, bo nie znają Tego, który posłał Jezusa (οὐκ οἴδασιν τὸν πέμψαντά με 15,21). Stwierdzenie to jest zrozumiałe w obliczu wypowiedzi, iż Ojciec daje człowiekowi możliwość przyjścia do Jezusa (por. J 6,37-39)[33]. Brak otwartości na łaskę Ojca,

---

[28] Piet van Boxel (*Glaube und Liebe: Aktualität des johanneischen Jüngersmodells*, Geist und Leben 48 (1975) 1, s. 23) upraszczając, utożsamia trwanie w słowie Chrystusa ze stałością w wierze. Chodzi jednak o dwa różne akty.

[29] Z drugiej strony niewiara pojmowana jest jako niemożność słuchania słów Jezusa (8,42-47).

[30] Z tego powodu Ojciec Jankowski (*Dynamika wiary według Czwartej Ewangelii*, s. 33) nazywa autora Czwartej Ewangelii „teologiem łaski wiary”.

[31] Por. tamże, s. 27. Działanie Ojca względem wiary w Jego Syna przejawia się również w dawaniu świadectwa o swoi Synu, to znaczy w uwierzytelniu Jego posłanictwa (por. J 5,31n.36n; 8,14-18; oraz: 1 J 5,10).

[32] Por. F. M. Braun, *Jean le théologien*, *III.1.*, *Le mystère de Jesus-Christ*, Paris 1966, s. 47.

[33] Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, s. 177.

brak poznania Jego woli i Jego planu, prowadzi do odrzucenia Jezusa, do niewiary, przez co człowiek staje się częścią sfery świata. Mówiąc o tym, który posłał Jezusa (τὸν πέμψαντά με), uwypukla się, iż świat nie zaakceptował posłania Jezusa, Jego misji. Świat jest tym, który nie widzi ani nie zna (οὐ θεωρεῖ αὐτὸ οὐδὲ γινώσκει) – to są synonimy niewiary – i dlatego nie może przyjąć Parakleta, w odróżnieniu od uczniów, którym obiecany jest dar Ducha. Ten sam Paraklet przychodzi w okresie popaschalnym jako światło sądu. On w sposób przekonujący uzasadni, iż świat popełnił grzech niewiary (16,8) [34].

Uczniowi, którego egzystencję można określić jako egzystencję wiary, są dane obietnice, które możemy określić jako owoce wiary: zdolność przyjęcia Parakleta (14,17); zdolność dokonywania dzieł Jezusa – nawet większych – (14,12); miłość Ojca (16,27) i bardziej bezpośrednią relację z Nim (16,26), dziecięctwo Boże (1,11) oraz życie wieczne (6,40; 5,24)[35].

[34] Komu uzasadni – światu, uczniom? Według pierwszej obietnicy (14,17) Duch Prawdy będzie działał w uczniach, ponieważ świat Go nie może przyjąć. To uczniom, jako adresatom swego działania, Duch wykaże grzech świata, w ich sercach, sumieniach, przekona ich, że wina jest po stronie świata. Ojciec Święty Jan Paweł II, idąc wyraźnie za opinią współczesnej egzegezy, za teren działania Ducha uważa ludzkie sumienia: „Ewangeliczne «przekonywanie o grzechu» pod wpływem Ducha Prawdy nie może urzeczywistniać się w człowieku na innej drodze, jak tylko na drodze sumienia". *Dominum et Vivificantem*. Encyklika Ojca świętego Jana Pawła II o Duchu Świętym, Roma 1986, nr 43. Interpretacja ta wspierana jest faktem, iż w dziełach greckich moralistów i etyków, np. Filona, czasownik ἐλέγχειν używany jest w odniesieniu do działania sumienia. W ten sposób tekst 16,8 interpretują: I. de la Potterie, *La Vérité dans Saint Jean I*, s. 319-421, J. Kudasiewicz, *Paraklet a grzech świata* (16,7-11), s. 114-116. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 709, 711-714. Z powyższą interpretacją nie zgadza się D. A. Carson, *The Function of the Paraclete in John 16:7-11*, s. 551n. Ojciec Augustyn Jankowski (*Duch Święty dokonawcą Zbawienia*, s. 107), wyrażając niezgodę na pojmowanie ludzkiego sumienia jako miejsca sądu, pisze: „Ta próba wymaga jednak pewnej korektury podyktowanej biblijnym stosowaniem terminu ἐλέγχειν (elenchejn). Mianowicie czynność ta zawsze kieruje się przeciw oskarżonemu, a sędzią jest Bóg, nie ludzkie sumienie. Raczej więc należy przyjąć, że Duch Paraklet dokonuje jawnie tego oskarżenia – za pośrednictwem nieustannego kerygmatu Kościoła o dziele Odkupienia". W podobny sposób rozumuje również G.R. Beasley-Murray (*John*, s. 279), który interpretację ludzkiego sumienia jako miejsca działalności Parakleta określa jako „rather sophisticated interpretation". Por. również Y. Simoens, *Secondo Giovanni*, s. 598. Badacz pisze, iż „questa interpretazione non ci sembra rendere ragione della complessità del movimento. È difficile escludere la possibilità che lo Spirito agisca in maniera dirreta sul mondo; è infatti ciò che lascia sussistere una speranza per il mondo, anche indipendentemente dai discepoli".

[35] Ponieważ pierwszymi trzema wymienionymi owocami wiary zajmować się będziemy w następnych paragrafach rozprawy, w niniejszym paragrafie zajmiemy się tylko ostatnimi dwoma. Zostały przytoczone tylko wybrane owoce wiary. Wszystkie owoce wiary według Czwartej Ewangelii przedstawia: D. Sangiorgio, *Gli effetti della fede nel vangelo di Giovanni*, Laós 11 (2004) 2, s. 44-45.

Temat życia wiecznego jest często podejmowany przez ewangelię. Ten, kto wierzy w Syna Bożego, nie podlega sądowi potępienia, ale ma życie wieczne (3,15n.36); kto słucha słowa i wierzy, przeszedł ze śmierci do życia (5,24; por. również 6,40). Jezus jest zmartwychwstaniem i życiem, wierzący w Niego nie umrze na wieki (11,25n). Grecki tekst Jezusowych słów adresowanych do Marty (πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμέ – 11,26) wskazuje, iż życie i wiara to jedna i ta sama rzeczywistość, której jedynym punktem odniesienia jest Chrystus[36]. Pojęcie „życie wieczne" (ζωὴ αἰώνιος) staje się jasne w odniesieniu do tekstu 17,3: „A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa (17,3)". Charakterystyczne jest, iż pierwsza część utożsamia „życie wieczne" z poznanie Boga, druga zaś łączy to poznanie – pokrewne pojęciu wiary – z osobą Chrystusa. Obydwie części wiersza połączono spójnikiem καί, co powoduje, że Bóg i Ten, którego posłał, tworzą rzeczywistą jedność i przedmiot wiary. Zatem poprzez wiarę w Jezusa dochodzi się do życia wiecznego, do poznania Boga i Jego Posłańca[37].

Poprzez wiarę w Jezusa ludzie stają się dziećmi Boga: „Wszystkim tym jednak, którzy Je [znaki] przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi (τέκνα θεοῦ γενέσθαι); tym, którzy wierzą w imię Jego" (1,11). Przez wiarę uczniowie upodobniają się do Jezusa – Jednorodzonego Syna Ojca (μονογενής – 1,18). Stawanie się dzieckiem Boga jest procesem (ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν – Jn 1,13), w którym dynamicznym – „rodzącym" – elementem jest wiara będąca przylgnięciem do Jezusa. Ona daje uczniowi narodziny z Boga i życie Boże. Uczeń wierzący otrzymuje od Boga (ἔδωκεν αὐτοῖς) rzeczywistą moc – zdolność (ἐξουσίαν) – aby stać się Jego dzieckiem. Dziecięctwo Boże jest zaczerpnięciem z pełności synostwa Chrystusa, który był pełnią Objawienia (πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας – 1,14). Warunkiem stania się dzieckiem Boga jest więc pełna akceptacja objawienia Jezusa, zatem – wiara[38]. Ona umożliwia uczniowi stawanie się dzieckiem Boga i w ten sposób upodobnienie się do Chrystusa, Syna Bożego[39].

---

[36] A. Jankowski, *Dynamika wiary według Czwartej Ewangelii*, s. 37.

[37] Por. R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 387.

[38] Zob. M. Vellanickal, *The Divine Sonship of Christian in the Johannine Writings* [AnBib 72], Rome 1977, s. 353-354.

[39] D. Sangiorgio, *Gli effetti della fede*, s. 47. „La fede in Cristo è proprio il mezod che permette al. discepolo di „assimilarsi" a lui".

2. Miłość Chrystusa źródłem miłości ucznia

W Mowie pożegnalnej najczęstszym wezwaniem Jezusa, adresowanym do uczniów, jest wezwanie do miłości (13,34-35; 15,9-10; 15,12-17; por. 14,15.21.23-24; 16,27)[40]. W 13,34-35 miłość wzajemna uczniów przedstawiona jest jako znak rozpoznawczy tego, iż są rzeczywiście uczniami Chrystusa. Razem z wiarą – odróżniającą uczniów od niewierzącego świata – miłość stanowi istotę i wyznacza kierunek egzystencji ucznia. Odzwierciedla to myśl całej Czwartej Ewangelii, w której miłość należy do charakterystycznych pojęć i zajmuje centralne miejsce w jej teologii[41]. Jak zostało wykazane w egzegezie, miłość ucznia ma swoje źródło i wzorzec w miłości Chrystusa, ta zaś w miłości Ojca. Dlatego naszą interpretację teologiczną rozpoczniemy od przedstawienia miłości Ojca, jako źródła miłości Syna. Najpierw zostanie przedstawione to, w jaki sposób przejawia się miłość Ojca do Syna. W następnej części zostanie omówiona miłość Chrystusa oraz wypływająca z niej miłość uczniów. Miłość nie jest tylko abstrakcyjnym uczuciem, lecz wyraża się w działaniu, dlatego należy również przedstawić konkretne przejawy miłości ucznia. W ten sposób chcemy pokazać, w jaki sposób człowiek – włączony w miłość Ojca i Syna – przemieniany jest w ikonę kochającego Chrystusa.

W Mowie pożegnalnej przedstawiony jest „łańcuch miłości". Miłość Syna „inspirowana" jest miłością Ojca (zob. 15,9), miłość uczniów znajduje zaś wzorzec w miłości Syna (13,34; 15,9.12). Jezus mówi do uczniów: „Jak Mnie umiłował Ojciec (καθὼς ἠγάπησεν), i ja was umiłowałem". Miłość Ojca jest wzorem i źródłem (por. znaczenie καθώς) miłości Jezusa do uczniów (κἀγὼ ὑμᾶς ἠγάπησα). Jest dynamizmem, który przenika do uczniów od Ojca przez Jezusa. Jezus kocha uczniów, bo sam doświadczył miłości Ojca, która jest odwieczna i wieczna (por. gnomiczne znaczenie aorystu ἠγάπησεν – 15,9[42]), wcześniejsza niż samo istnienie świata (por. 17,24)[43]. Samą istotą

[40] Innymi wezwaniami są: wezwanie do wewnętrznego pokoju (14,1.27), wezwanie do wiary (14,1.11), wezwanie do przestrzegania przykazań (14,15.21.23; 15,10), wezwanie do jedności z Chrystusem (15,4), wezwanie do dawania świadectwa (15,27), wezwanie do zanoszenia próśb do Ojca (16,24).

[41] D.G. Vanderlip (*Christianity According to John*, Philadelphia 1975, s. 118) pisze: „Love plays such a central role in the thought of the Fourth Gospel that author has been called the apostole of love". O centralnym znaczeniu miłości dla człowieka pisze w encyklice *Deus Caritas Est* (nr 2) papież Benedykt XVI: „Miłość Boga wobec nas jest sprawą zasadniczą dla życia i niesie ze sobą decydujące pytania o to, kim jest Bóg i kim my jesteśmy".

[42] Por. H. Witczyk, *Winny krzew i latorośle (J 15,1-16,3)*, s. 220-221.

[43] „John can thus speak of preexistent love in the same way that he speaks in Jn 1:1ff of pre-existent logos". Por. W. Günther, H.G. Link, ἀγαπάω, s. 546.

Boga jest miłość (por. 1 J 4,8), dlatego Jego działanie od początku napełnione jest miłością. Relacja Ojca z Synem jest relacją miłości, która w Czwartej Ewangelii staje się archetypem relacji Jezusa z uczniem[44].

Ojciec, w obrazie o krzewie winnym, (15,1-8) przedstawiony jest jako troszczący się o krzew i jego latorośle. Celem miłości Ojca jest dobro krzewu i latorośli, bogactwo owocu. Ten motyw teologiczny znany jest z tekstu proroka Izajasza (5,1-5.6-7), w którym Bóg troszczący się o winnicę – Izrael – określony jest słowem „umiłowany" (יָדִיד). Boga łączy więc z winnicą osobowa relacja miłości. W ten sam sposób należy rozumieć również relację Ojca z Synem, obrazowaną w trosce o krzew winny. Miłość jest istotą winnego krzewu, wyznacza sposób jego istnienia i istnienia jego latorośli[45]. Bóg otacza opieką swojego Syna i jego uczniów. Daje wszystko, żeby krzew winny mógł zaistnieć i następnie oczyszcza uczniów – latorośle – żeby mogli trwać zjednoczeni z Chrystusem – winnym krzewem – i przynosić oczekiwany owoc. W sposób bezpośredni Jezus mówi o tej miłości w pierwszym zdaniu, które następuje po alegorii o krzewie winnym: „Jako mnie umiłował Ojciec..." (15,9).

Miłość Ojca do Syna przejawia się w darze Ojca (3,35), który daje Synowi wszystko (πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ). Ojciec miłuje Syna (ἀγαπᾷ) i obdarza Go (δέδωκεν). Te dwa czasowniki wyrażają w sposób zasadniczy relację między Ojcem i Synem[46]. Ich wzajemna miłość jest miłością udzielającą się. Jezusowa władza oraz moc sądzenia (por. 5,20.22) nie wywodzą się z prostego posłannictwa, powierzenia misji, lecz z miłości, którą Ojciec ukochał Syna. Jezus nie działa tylko jako „posłany przez Ojca", lecz jako umiłowany Syn. To jest powód, dla którego „posłannictwo" Chrystusa przewyższa misje innych (np. starotestamentowych) posłańców. Miłość stanowi podstawę autorytetu słów i dzieł Jezusa[47].

Z miłości objawia się Ojciec Synowi (5,20). Jezusowa „wyłączność" objawienia Ojca (por. 1,18) ma swoje uzasadnienie w jedynej w swoim rodzaju relacji między Ojcem i Synem. Miłość więc ukierunkowuje egzystencję i misję Jezusa. Tworzy jedność Syna z Ojcem[48], która przejawia się w jedności działania: „To samo, co Ojciec czyni, podobnie i Syn czyni" (5,19).

---

[44] Por. W. Günther, H.G. Link, ἀγαπάω, s. 546.

[45] Por. H. Witczyk, *Winny krzew i latorośle (J 15,1-16,3)*, s. 220.

[46] Por. Y. Simoens, *Secondo Giovani*, s. 269.

[47] Por. F.J. Moloney: *The Gospel of John*, s. 112n. Por. F. Porsch, *Evangelium sv. Jana*, s. 42. „Nejzazším odůvodněním takového jednání je láska Otce k Synu".

[48] Sjef van Tilborg (*Imaginative Love in John* [Biblical Interpretation Series 2], Leiden–New York–Köln 1993, s.245) na temat jedności Syna z Ojcem pisze: „The oneness between father and son can not be broken even by the ruler of this world. The father will not abandon the son nor the son the father. The oneness exists in possessions, in knowledge and in love which is complete incomparable".

Miłość zakłada i tworzy jedność, wytwarza wspólnotę woli i działania[49]. W tej szczególnej jedności, którą tworzy miłość, nie ma już różnicy pomiędzy działaniem Ojca i Syna[50]. W ten sposób miłość czyni z Syna ikonę Ojca. Uczeń patrząc na dzieła Jezusa i słuchając Jego słów, widzi owoce miłości Ojca do Syna.

Miłość Ojca do Syna ma wymiar zbawczy. W mowie o Dobrym Pasterzu Jezus mówi (10,17), iż Ojciec go kocha, ponieważ oddaje On swoje życie (ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχήν μου). Jezus zna Ojca (por. 10,15), zna Jego wolę, jego miłość do świata, który Ojciec chce zbawić (3,16). Zjednoczony z Ojcem, zjednoczony z jego wolą i miłością, oddaje swoje życie[51]. To posłuszeństwo nakazu (ἐντολή – 10,18) jest konsekwencją Jezusowej miłości do Ojca (zob. 15,10). Jezus mówi do uczniów: „Ja zachowałem przykazania Ojca mego i trwam w Jego miłości" (zob. 15,10). Z miłości, jako sposobu istnienia w relacji do Ojca, wynika zachowywanie przykazań. Ofiara Jezusa, będąca wyrazem zachowywania przykazań Ojca, jest widocznym, zewnętrznym znakiem (konsekwencją) miłości Jezusa i Ojca, która jest czymś niewidzialnym, wewnętrznym[52].

Miłość Boga więc uzyskuje nowe światło w odpowiedzi, jaką daje Syn przykazaniu Ojca. „Jak miłość Ojca udziela się Synowi ze względu na zbawienie ludzi, tak również dla tego samego miłość Syna zwraca się do Ojca, a realizacja tej miłości dokonuje się w bezwzględnym przywiązaniu do woli Ojca"[53].

W ofierze Syna przejawia się miłość Ojca do Syna (10,17) oraz miłość Ojca do człowieka (3,16). Miłość Boga do świata przedstawiona jest w bardzo ważnym zdaniu Czwartej Ewangelii (3,16): „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne". Słowa te odkrywają, iż zbawienie człowieka ma swoje korzenie w czystej i niezasłużonej miłości Boga do świata. Głębia tej miłości jest mierzona Bożym darem (ἔδωκεν) jedynego (ὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ), umiłowanego – w jedyny i niepowtarzalny sposób – Syna. Wyrazem miłości Boga, która zwraca się ku ludziom, jest więc według 3,16 „dar Syna". Bóg nie mógł dać niczego bardziej cennego, aby pokazać jak kocha[54]. Jak pisze Ojciec Święty Benedykt XVI w encyklice *Deus Caristas*

---

49 Por. F. Porsch, *Evangelium sv. Jana*, s. 66.

50 Por. A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 95.

51 „The Good Shepherd lays down his life for his sheep because of the union between himself and Father". Por. F.J. Moloney, *The Gospel of John*, s. 112n.

52 Por. H. Witczyk, *Winny krzew i latorośle (J 15,1-16,3)*, s. 221.

53 Por. T. Herrmann, *Miłość Braterska*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992[2], s. 253.

54 Dramat miłości ofiarującej własnego syna wyraził Jan Paweł II w poemacie *Tryptyk Rzymski* medytując nad postacią Abrahama: „Bo Bóg Abrahamowi objawił, czym jest dla

Est[55], w Jezusowej śmierci na krzyżu przejawia się miłość w swej najbardziej radykalnej formie, „dokonuje się owo zwrócenie się Boga przeciwko samemu sobie, poprzez które On ofiaruje siebie, aby podnieść człowieka i go zbawić". W ten doskonały sposób Bóg określił miarę miłości.

Jednym z aspektów „daru" jest posłanie Syna objawiającego Ojca. Co prawda w 3,16 większy nacisk położony jest na motyw soteriologiczny, jednak rozumienie miłości jako miłości objawiającej podtrzymuje paralelny fragment 1 J 4,9[56]: „W tym została objawiona (ἐφανερώθη) miłość Boga ku nam, że zesłał Syna swego Jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu". Wyjątkowość daru Syna w J 3,16b wynika z faktu, że jako Posłany na świat, wypełniając wolę Ojca przez życie, słowa i cuda, objawił Jego chwałę (por. Jn 1,14), Jego miłość do ludzi i skutek tej miłości: wcielenie Syna podjęte ze względu na zbawienie świata. Zbawienie wypełniło się w objawieniu miłości Ojca, której szczytowym momentem jest wywyższenie Syna Jednorodzonego (3,14-15). Bóg niewidzialny w sposób widzialny, poprzez wcielenie swego Syna, manifestuje miłość[57].

W 3,16 podkreślone jest, iż celem miłości jest zbawić, nie zaś potępić czy zniszczyć (μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον – 3,16,). Celem działania Ojca, wyrażonym w darze miłości, jest więc: „aby każdy, kto w Niego [Syna] wierzy [...] miał życie wieczne (ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον)"(Jn 3,16). Życie wieczne człowieka jest więc celem miłości, darem Ojca, który człowiek przyjmuje poprzez wiarę w Chrystusa. Należy zauważyć, iż według 3,14-15 zbawienie ma związek ze śmiercią Jezusa na krzyżu[58]. Zbawcza miłość Boga znajduje się w tle tajemnicy wywyższenia Syna, posłanego, żeby „otworzył bramę" do życia wiecznego i zbawił świat. Przez ofiarę Syna została skonkretyzowana miłość Boga do ludzkości. W ten sposób miłość Boga staje się wyjaśnieniem Jezusowej misji zbawienia[59].

Jezus mówi o sobie, iż trwa w miłości Ojca (μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ – 15,10). Miłość Ojca (por. również 15,9.12) jest dla Jezusa „punktem wyjścia" dla Jego egzystencji, Jego misji. Doświadczenie miłości Ojca doprowadziło Jezusa do miłości całkowitej i absolutnej. Czasownik μένω pokazuje, iż miłość Ojca jest dla Jezusa „przybytkiem". Miłość ta otacza całą osobę Jezusa. Jezus zanurzony jest w miłości Ojca. Zjednoczenie z miłością Ojca

ojca ofiara własnego Syna – śmierć ofiarna". Jan Paweł II, *Tryptyk Rzymski*, Kraków 2003, s. 37.

[55] *Deus Caritas Est*, nr 12.

[56] Zob. S. A. Panimolle, *Il dono della Legge e la grazia della verità* (Gv 1,17), Roma 1973, s. 96.

[57] Por. *Deus Caritas Est*, nr 17.

[58] „The introduction of the promise of eternal life (v. 15) leads to a development of the theme of salvation throughout v.16-21". F.J. Moloney, *The Gospel of John*, s. 95.

[59] Por. T. Okure, *Ewangelia według św. Jana*, s. 1328-1329.

należy rozumieć jako zjednoczenie z Jego Osobą[60]. Trwanie w miłości Ojca oznacza dla Jezusa posłuszeństwo wobec woli Ojca („... zachowałem przykazania Ojca Mego i trwam w Jego miłości" – 15,10). Najpierw miłość jako sposób istnienia w relacji do Ojca, a dopiero potem zachowywanie przykazań[61]. Nie odwrotnie. Posłuszeństwo Jezusa Ojcu jest konsekwencją Jego miłości do Ojca.

Miłość Jezusa do Ojca wyraża się posłuszeństwem przykazaniu (καθὼς ἐνετείλατό μοι ὁ πατήρ, οὕτως ποιῶ) odnoszącemu się do ofiary Jezusa (por. 10,18). Posłuszeństwo Jezusa Ojcu jest dobrze znaną ideą chrystologiczną Czwartej Ewangelii (8,28; 10,18; 12,49). Działanie i nauczanie Jezusa znajdują swoje źródło w woli Ojca (por. 12,49)[62]. Jezus sam staje się świadectwem dla uczniów. Sam całkowicie podporządkował się Ojcu i nauczył uczniów, iż nie ma prawdziwej miłości bez wierności przykazaniom Ojca.

Koniec 14 rozdziału (14,31) przedstawia dynamiczny ruch Jezusa w kierunku krzyża, jako przejaw miłości do Ojca. Jest to jedyny wiersz mówiący o miłości Jezusa do Ojca (ἀγαπῶ τὸν πατέρα). Miłość Jezusa do Ojca nie jest więc sentymentem, ale zjednoczeniem się z wolą Ojca. Ten zdecydowany ruch w kierunku, który określił mu Ojciec, objawia światu (por. ἵνα γνῷ ὁ κόσμος) miłość Syna do Ojca (ἀγαπῶ τὸν πατέρα). Cały świat, a nie tylko uczniowie, jest świadkiem miłości Jezusa. Świat jest adresatem zbawczej działalności Boga (poprzez Jezusa, por. 3,16; oraz poprzez uczniów por. 17,23). Jezusowa śmierć, jako całkowite i bezwarunkowe posłuszeństwo Ojcu, jest dla świata szczytowym punktem Objawienia[63]. W Jezusie na krzyżu świat może kontemplować pełne Objawienie miłości.

Miłość Ojca jest źródłem i miarą dla miłości Jezusa (por. znaczenie spójnika καθώς 15,9.12)[64]. Jedność miłości łączy Ojca z Synem. Miłość Ojca, skupiona na zbawieniu świata (por. 3,16), określa cel miłości Jezusa. Zbawienie człowieka jest istotą miłości Chrystusa. Jezus umiłował swoich aż do końca (εἰς τέλος), to znaczy do maksymalnej miary. Metą (εἰς τέλος) miłości Chrystusa było zakończenie jego działalności na krzyżu. Składając ofiarę ekspiacyjną (por. 1 J 2,2), Jezus na krzyżu mógł stwierdzić: „wykonało

---

[60] Por. K. Scholtissek, *In Ihm sein und Bleiben*, s. 315. „Diese nicht personale Immanenz-Aussage ist nach joh Denken relativ einfach in eine personale Immanenz-Aussage überführbar".

[61] Charles Barett (*The Gospel According to St. John*, s. 397) rozpatruje zależność między miłością i posłuszeństwem jako paralelną: „... love and obedience are mutually dependent. Love arise out of obedience, obedience out of love".

[62] Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. III, s. 100.

[63] Zob. 8,28. Dla Żydów słowa o wywyższeniu Syna Człowieczego jako czynu posłuszeństwa Ojcu były impulsem dla wiary.

[64] Bardzo trafnie pisze Francis Moloney (*The Gospel of John*, s. 421), iż w Czwartej Ewangelii Ojciec jest zawsze źródłem i celem Syna.

się" (τετέλεσται 19,30). Wypełnienie dzieła objawienia i zbawienia[65] jest wypełnieniem miłości Chrystusa do uczniów oraz miłości Ojca do świata. Jest to więc miłość, która nie zna granic, kieruje się tylko wolą Ojca, którą jest zbawienie człowieka.

Miłość Jezusa na krzyżu do uczniów przedstawiona jest jako najwyższa miara miłości (por. 15,13). To ona objawia istotę miłości (por. 1 J 4,9), określa jej nową jakość. Krzyż Chrystusa jest rzeczywistością historyczną, która odkrywa uczniom Jezusa misterium miłości ἀγάπη[66] – miłości dającej siebie. Jest to miłość radykalna. Bóg tak bardzo miłuje człowieka, że sam stał się człowiekiem i przyjął jego cechy – także śmierć[67].

Doskonały wzór tej miłości przedstawia obraz Dobrego Pasterza oddającego swoje życie za trzodę (por. 10,11). W słowach „życie moje oddaję dla owiec" (τὴν ψυχήν μου τίθημι ὑπὲρ τῶν προβάτων – w. 15b) Jezus objawia najważniejszy owoc swego pastersko–mesjańskiego posłannictwa. Przytaczając aż cztery razy wyrażenie „oddać życie" (w w. 11b, 15b, 17b i 18b), w którym zamiast czasownika διδόναι zastosowany został czasownik τιθέναι, ewangelista pragnie przede wszystkim zwrócić uwagę na ważny aspekt zbawczego czynu Jezusa. Chodzi mianowicie o to, że Jezus oddając swe życie w chwili śmierci na krzyżu chce oddać je (przekazać) innym. Czasownik τιθέναι stosowany jest bowiem przez św. Jana jako wyrażenie kontrastujące z bezokolicznikiem „zachować" (dla siebie, przy sobie) lub „odzyskać" (10,17.18; 13,12)[68].

Z tego czynu Jezusa – „Dobrego Pasterza" – rodzi się owoc dla wierzących w Niego. W czynie tym bowiem objawia im się miłość: „Po tym poznaliśmy miłość, że On oddał za nas życie swoje" (1 J 3,16; por. J 15,13; Ga 2,20; Ef 5,2). W zdaniu tym formuła „poznaliśmy miłość" (ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην) oznacza „zaznaliśmy miłości", „dotarła ona do nas i stała się częścią naszego doświadczenia". Ewangelista nie określa miłości przez definicję, ale przez ukazanie konkretnego historycznego faktu. „Miłość" to sama istota życia Jezusa. On je przekazał wierzącym w godzinie swego wywyższenia na krzyżu.

Uczeń Jezusa doświadcza miłości Chrystusa, a zarazem otrzymuje miłość jako zadanie. Jezus daje swoim uczniom przykazanie miłości (por. 13,34-35; 15,9.12.17). Ponieważ jednak Bóg pierwszy nas umiłował (por.

[65] Por. A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 207.

[66] Por. T. Hermann, *Miłość braterska w Pierwszym Liście św. Jana*, s. 258.

[67] *Deus Caritas Est*, nr 10.

[68] Ta sama prawda o Jezusie wyrażona jest w J 12, 24 za pomocą obrazu ziarna. Musi ono obumrzeć, aby przekazać życie (por. 15, 13). Każdy, kto nie oddaje swego życia z miłości do owiec, nie może być pasterzem (21, 16).

1 J 4,10; oraz 15,9), miłość nie jest już przykazaniem, ale odpowiedzią na dar miłości, z jaką Bóg do nas przychodzi[69].

Miłość Chrystusa, której uczeń doświadcza, jest źródłem i wzorem jego miłości. Wypływa to z chrystologicznego charakteru przykazania miłości, które Jezus daje uczniom (καθὼς ἠγάπησα). Człowiek potrzebuje doświadczenia miłości, nie może tylko dawać, musi także otrzymywać. Kto chce dawać miłość, sam musi ją otrzymywać w darze. Jakość miłości ucznia zależy w dużej mierze od tego, jaką miłość otrzymał. Znaczący jest fakt, iż w pismach Janowych nie ma zawartego wezwania do umiłowania bliźniego jako siebie samego, znanego z ewangelii synoptycznych (por. np. Mt 7,12; 22,9;). Miarą miłości nie jest osoba ucznia, lecz Jezus oddający swoje życie (J 15,13; 1 J 3,16). Miarą miłości człowieka staje się więc Boża miłość.

Jakość miłości ucznia określona jest poprzez miłość Jezusa. Jest to nowa jakość (por. przymiotnik καινός – 13,34), jej miarą jest krzyż Chrystusa. Miłość Jezusa buduje Nowe Przymierze. W kontekście Ostatniej Wieczerzy dobrze są znane słowa o Nowym Przymierzu (ἡ καινὴ διαθήκη), które Jezus ustanowił poprzez swą Krew (Łk 22,20). Raymond Brown[70] trafnie pisze, iż nowe przykazanie miłości (Jn 13,34) jest warunkiem dla Nowego Przymierza. Jezus poprzez nowe przykazanie kładzie fundament nowego porządku dla nowego Bożego ludu[71].

Jezus wzywa uczniów, żeby trwali w Jego miłości (por. J 15,10). Mówiąc o wytrwaniu w miłości Jezus ma na myśli to, aby wola uczniów była zakorzeniona w Jego woli. Wyjaśnia to w słowach: „Jeśli będziecie zachowywać Moje przykazania, będziecie trwać w miłości Mojej” (15,10). W Mowie pożegnalnej częsta jest zależność pomiędzy miłością ucznia do Jezusa i posłuszeństwem Jego słowu (por. 14,15.21.23.24). Dla ucznia Jezusowego miłość do swojego Mistrza wyraża się poprzez posłuszeństwo Jego przykazaniom, poprzez wsłuchiwanie się w Jego wolę. Trafnie pisze Fernando Segovia[72], iż „taka definicja [miłości] w efekcie nie oznacza coś innego, jak tylko wiarę w Jezusa, tj. zaakceptowanie Jego słów”. Słowo Jezusa, Jego nauka, jest więc tym znakiem określającym tożsamość ucznia. Prawdziwy uczeń Jezusa trwa w Jego słowie, jest wierny jego nauce (zob. 8,31-32). Ta koncentracja całej nauki w miłości pokazuje wielkość miłości będącej najpełniejszym wyrażeniem przynależności do Jezusa (por. Mt 23,37-40).

---

[69] *Deus Caritas Est*, nr 1.

[70] R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 614. „... the ‘new commandment’” of John xiii 30 is the basic stipulation of the ‘new covenant’ of Luke xxii 20”.

[71] Ojcowie Kościoła właśnie w ten sposób pojmowali nowość przykazania Jezusa. Por. Schnackenburg, R: *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 60. Oraz: J. Gnilka, *Johannes-evangelium*, s. 110.

[72] F.F. Segovia, *The Structure, Tendenze, and Sitz im Leben of John 13,31-14,31*, s. 485.

Trwając w miłości Jezusa uczniowie będą trwali w miłości Ojca. O sobie bowiem Jezus mówi: „Ja zachowałem przykazania Ojca Mego i trwam w Jego miłości" (15,10b). Posłuszeństwo Jezusa Ojcu jest konsekwencją Jego miłości do Ojca. Ta sama reguła dotyczy uczniów. Posłuszeństwo uczniów możliwe jest dzięki ich miłości do Jezusa i do Ojca będącej odpowiedzią na miłość Jezusa i Ojca. Zachowując przykazania Jezusa uczniowie uczestniczą w posłuszeństwie Jezusa w stosunku do Ojca. A to oznacza, że jak Jezus trwa w miłości Ojca, tak również oni – posłuszni przykazaniom – trwają w Jego miłości i w miłości Ojca[73].

Uczniowi, który wierzy w Chrystusa i kocha Go, dana jest odpowiedź miłości nie tylko od Jezusa (por. 14,21e), lecz również od Ojca (por. 14,21d; 16,27). Bo wierząc w Jezusa i kochając Go uczeń akceptuje powód zesłania Jezusa na świat, tym powodem jest miłość Ojca (3,16). Uczeń staje się w ten sposób ogniwem łańcucha miłości. Staje się ikoną Chrystusa, bowiem istotą jego bytu staje się miłość, którą Ojciec umiłował Syna (zob. 17,26)[74].

Miłość, która jest dana i zadana uczniowi, ma również swój charakter eklezjalny, bowiem skierowana powinna być do członków wspólnoty (ἀγαπᾶτε ἀλλήλους – 13,34). Jako „miłość wzajemna" jest znakiem rozpoznawczym ucznia (ἐν τούτῳ γνώσονται πάντες – 13,35). Podczas nieobecności Jezusa[75] (por. czas przyszły γνώσονται) miłość powinna być cechą rozpoznawczą Jego uczniów. Wzajemna miłość wierzących w Jezusa pozwoli ludziom, którzy będą na nich patrzeć, odkryć jej źródło. Jest nim Jednorodzony Syn. Miłość zakorzeniona w wierze ma w sobie moc objawicielską. Można wręcz powiedzieć, że wzajemna miłość wierzących w Jezusa objawia światu najpierw Jezusa, a następnie samego Ojca.

W kontekście słów Jezusa z modlitwy J 17,23 „aby świat poznał (γινώσκῃ), żeś Ty Mnie posłał" można powiedzieć, iż miejscem tej objawicielskiej misji uczniów jest ten sam świat, który był miejscem misji Jezusa[76]. Miłość uczniów jest więc ich tożsamością, ich znakiem egzystencjalnym, a zarazem ich dziełem apostolskim. Bardzo trafnie wyraził tę myśl Raymond Brown:

---

[73] H. Witczyk, *Winny krzew i latorośle (J 15,1-16,3)*, s. 221.

[74] „... człowiek żyjąc w wierności jedynemu Bogu, doświadcza siebie samego jako kochanego przez Boga i odkrywa radość w prawdzie, w sprawiedliwości – radość w Bogu, która staje się jego istotnym szczęściem". *Deus Caritas Est*, nr 9.

[75] „... w późniejszej historii Kościoła Pan nie był nieobecny: zawsze na nowo wychodzi nam naprzeciw – poprzez ludzi, w których objawia swą obecność; poprzez Słowo, w Sakramentach, w sposób szczególny w Eucharystii. W liturgii Kościoła, w jego modlitwie, w żywej wspólnocie wierzących doświadczamy miłości Boga, odczuwamy Jego obecność i tym samym uczymy się również rozpoznawać Go w naszej codzienności. On pierwszy nas ukochał i nadal nas kocha jako pierwszy; dlatego my również możemy odpowiedzieć miłością". *Deus Caritas Est*, nr 17.

[76] Zob. J 17,18: „Jak Ty Mnie posłałeś na świat, tak i Ja ich na świat posłałem".

„Thus, as long as Christian love is in the world, the world is still encountering Jesus”[77].

Sposoby realizacji wzajemnej miłości uczniów przedstawione są w Pierwszym liście Jana:

„Po tym poznaliśmy miłość, że On oddał za nas życie swoje. My także winniśmy oddać życie za braci. 17 Jeśliby ktoś posiadał majętność tego świata i widział, że brat jego cierpi niedostatek, a zamknął przed nim swe serce, jak może trwać w nim miłość Boga? 18 Dzieci, nie miłujmy słowem i językiem, ale czynem i prawdą!” (1 J 3,16-18)

Jak już zostało podkreślone, źródłem i główną miarą miłości ucznia jest umiłowanie Jezusa aż do śmierci. Dlatego autor listu pisze: „My także winniśmy oddać życie za braci”. Z przykładu Chrystusa wynika zobowiązująca konsekwencja świadcząca o naszym prawdziwym związku z Chrystusem[78]: „Po tym właśnie poznajemy, że jesteśmy w Nim. Kto twierdzi, że w Nim trwa, powinien również sam postępować tak, jak On postępował (1 J 2,6)”. Prawdziwość ucznia, jego autentyzm, polega na naśladowaniu Mistrza[79]. Oddanie się Chrystusa jest wzorem praktykowania miłości i łączy się równocześnie z poleceniem miłości na podobieństwo miłości Chrystusowej.

Oddanie życia za drugich jest miłością w radykalnej, heroicznej postaci, która w czasach Janowej wspólnoty miała rzeczywisty charakter. Jest miłością aktualną również we współczesności[80]. Wezwanie do naśladowania miłości Chrystusa – aż do oddania życia za drugich – odkrywa cenę wartości człowieka według Chrystusa. Człowiek jest dla Chrystusa wart Jego życia. Ofiarować życie za brata to widzieć w nim osobę jedyną, niezastąpioną, której godność w pełni odsłania nam Chrystus.

---

[77] R. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 614. Zob. również C.K. Barret, *The Gospel according to St. John*, s. 452. „The disciples do not exist if they fail to love one another”.

[78] Por. Piet van Boxel, *Glaube und Liebe: Aktualität des johanneischen Jüngersmodells*, Geist und Leben 48 (1975) 1, s. 27: „Diese seine Liebe bildet das Muster und die Begründung für die Weise, wie die Jünger das Gebot zu erfüllen haben: „Liebt einander, wie ich euch geliebt habe' (15,12). Wenn jemand so liebt, ist er wirklich Jünger Jesu und bringt reiche Frucht. Die Bedingung für das Fruchtbringen ist die Hingabe: Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht” (12,24). Der Tod wird fruchtbar in der Liebe”.

[79] Por. T. Hermann, *Miłość Braterska w Pierwszym Liście św. Jana*, w: *Studia z biblistyki*, T. III, red. J. Łach, Warszawa 1983, s. 259.

[80] Kościół zawsze żył z owoców śmierci męczenników. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, nr 2473, pisze się: „Męczęństwo jest najwyższym świadectwem złożonym prawdzie wiary, oznacza ono świadectwo aż do śmierci. Męczennik daje świadectwo Chrystusowi, który umarł i zmartwychwstał, z którym zjednoczony jest przez miłość”.

Przyjmując tę najwyższą wartość człowieka, prawdziwy uczeń Chrystusa gotowy jest służyć drugiemu człowiekowi z głębi swojej miłości, w każdy możliwy sposób. Dać swoje życie, swój czas, dochody, pieniądze – to nie stanowi istotnej różnicy, gdy chrześcijanin poznał już wartość człowieka[81]. Miłość ucznia wypływa z medytacji i kontemplacji Krzyża i jest ugruntowana na przyjęciu wartości człowieka. Od tego momentu, gdy Jezus Chrystus na krzyżu zaświadczył o miłości, zakorzeniła się ona głęboko, stała się ustawiczną, trwałą w postaci daru z siebie. Poprzez dar z siebie jako przejaw miłości uczeń w sposób autentyczny naśladuje Chrystusa.

3. Zjednoczenie z Chrystusem udziałem w jedności Ojca, Syna i Ducha Prawdy

W alegorii o krzewie winnym (15,1-8) jednym z tematów przewodnich jest trwanie ucznia – „latorośli" – w Chrystusie – „krzewie winnym" – (por. 15,5). Ta wzajemna jedność z Chrystusem – immanencja – przedstawiona jest, razem z wiarą i miłością, jako istota ucznia. Bez trwania w Chrystusie egzystencja ucznia jest niemożliwa, uczeń odcięty od Chrystusa nie może przynosić owocu, bez Chrystusa niczego nie osiągnie (15,4-5). Tylko trwając w Chrystusie człowiek staje się prawdziwie uczniem (γένησθε ἐμοὶ μαθηταί 15,8). Jedność ucznia z Chrystusem odnajduje swój pierwowzór w jedności Syna z Ojcem (por. 14,10-11), dlatego studium teologiczne o immanencji jako znaku wyodrębniającego się ucznia Chrystusa należy rozpocząć właśnie od tematu wzajemnego przebywania Ojca i Syna. Następnie zostanie przedstawione trwanie ucznia w Jezusie i Jezusa w uczniu jako element konstytutywny ucznia. Teologia Czwartej Ewangelii jest trynitarna[82], co widać wyraźnie zwłaszcza w Mowie pożegnalnej J 13-17, pokazującej ucznia w jedności nie tylko z Synem, lecz również z Ojcem i Duchem Świętym – Duchem Praw-

[81] Według Wolfganga Baura (*První, Druhý a Třetí list Janův*, [MSK NZ 4], Kostelní Vydří 2001, s. 61) na przykładzie dzielenia się dobrami materialnymi (1 J 3,17) przedstawiona jest gotowość człowieka do oddania swojego życia. Teofil Hermann (*Miłość Braterska w Pierwszym Liście św. Jana*, s. 256-278), na podstawie analizy Pierwszego listu św. Jana, przedstawia następujące sposoby realizacji braterskiej miłości: ofiara własnego życia (1 J 3,16), udzielanie dóbr materialnych (1 J 3,17), kochanie czynem i prawdą (1 J 3,18), modlitwa za grzeszników (1 J 5,16).

[82] Na trynitarny wymiar teologii Janowej wskazuje włoski teolog systematyczny Piero Coda w artykule na temat naśladownia Chrystusa jako przebywania w Trójcy według Ewangelii według św. Jana. Por. P. Coda, *Nasledování Krista jako přebývaní v Trojici dle Evangelia sv. Jana*, Communio: Medzinárodní katolická revue 1 (1997) 4, s. 390-413.

dy. Motywy te będą przedmiotem badania teologicznego w końcowych częściach tego paragrafu.

Jezus w dialogu z Filipem (14,7n) wypowiada słowa zawierające sedno chrystologii Janowej: „ja (jestem) w Ojcu, a Ojciec we mnie jest" (ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί ἐστιν – 14,10). Ta ścisła więź jest przedmiotem wiary ucznia (por. słowa οὐ πιστεύεις – 14,10). Wierzyć w Jezusa – być Jego uczniem – to znaczy przyjąć, iż On i Ojciec stanowią jedność – jedność widzialną. To wzajemne przebywanie nie zostało „zawieszone" przez zejście Logosu, przebywającego u Ojca (por. J 1,1), z nieba na świat. Problemem uczniów, ilustrowanym na przykładzie Filipa, było właśnie to, iż nie potrafili w Jezusie – człowieku obecnym w konkretnym miejscu i czasie, człowieku widzialnym – dostrzec niewidzialnego Ojca. „Reziproke Immanenzformul" – ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί – odkrywa jedność Syna z Ojcem w „istnieniu i działaniu". Istnienie Jezusa jest istnieniem Ojca działającego w swoim Synu[83]. Jezus zakorzeniony w Ojcu staje się dla Ojca „przestrzenią" i „pośrednikiem" objawienia[84]. Kto widzi Jezusa, widzi też Ojca (14,9).

Wzajemna immanencja Osób, o której mówi Jezus w Czwartej Ewangelii w różnych okolicznościach (por. 10,38; 14,11-12; 17,21), przejawia się poprzez słowa i dzieła Jezusa, które *de facto* są słowami i dziełami Ojca: „Słowa, które ja wam mówię, nie mówię od siebie, ale Ojciec, który trwa we mnie (ἐν ἐμοὶ μένων), dokonuje swoje dzieła" (14,10). Od samego początku Czwartej Ewangelii jej autor podkreśla, iż słowa Jezusa są słowami trwającego w Nim Ojca (por. 3,34; 5,23-24; 8,18.28.38.47; 12,49), zaś dzieła Syna są dziełami Ojca (por. 5,20.36; 9,3-4; 10,25.32.37.38).

Działanie Ojca w Jezusie jest skutkiem wytwarzającej jedność miłości Ojca do Syna: „Ojciec miłuje Syna i wszystko oddał w Jego ręce" (3,35)[85]. Wszystko, co powierzył Ojciec Synowi – sąd (5,22.27), posiadanie życie w sobie samym (5,26), władzę nad każdym ciałem (17,2), wiernych (6,37; 17,6), to, co ma powiedzieć (12,49; 17,8), oraz chwałę (17,5) – jest świadectwem ich zażyłej więzi. W każdym słowie i czynie Chrystusa może więc uczeń kontemplować przemawiającego i działającego Ojca[86].

---

[83] „Jesus ist mit seinem ganzen Sein und Wesesn von Gott her; der Vater umgekehrt spricht und handelt im Sohn". J. Beutler, *Habt keine Angst*, s. 48.

[84] „Die *übertragen-lokale* Verwendung von ἐν ist *auch modal* als „bestimmt sein durch" zu verstehen". K. Scholtissek, *In Ihm sein und Bleiben*, s. 255.

[85] W ewangeliach synoptycznych (Mt 11,27; Łk 10,22) odnajdujemy bliską paralelę tej wypowiedzi, nazywaną przez egzegetów „Johannine passage". R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 1, s. 162.

[86] Egzegeci wskazują na różnego rodzaju tło tej wzajemnej jedności Ojca z Synem. J.H. Bernard (*The Gospel According to St. John*, vol 1, s. 239) wskazuje na pokrewieństwo z nauczaniem Filona o naśladownictwie drogi ojca przez syna pierworodnego. W wypowiedzi Jezusa: „Syn nie mógłby niczego czynić sam od siebie, gdyby nie widział Ojca czyniącego. Albowiem to samo, co On czyni, podobnie i Syn czyni" (5,19), dostrzega werbal-

Wzajemne przebywanie Ojca i Syna – „reziproke Immanenz” – jest istotą jedności, o której mówi Jezus do Żydów – „Ja i Ojciec jedno jesteśmy (ἕν ἐσμεν)” (10,30). To Jezusowe „jedno jesteśmy” oznacza Jego czynny udział w dynamizmie relacji Ojciec – Syn. Jezus jako Jednorodzony Syn widzi Ojca (1,18) – pozostaje w ścisłej relacji z Nim – po prostu „jest jedno” z Ojcem[87]. Relację Jezusa z Ojcem można określić po prostu jako wspólnotę osób. Dzięki tej *communio* niewidzialny Bóg stał się widzialny. Objawił się człowiekowi, i to właśnie w Osobie swojego Syna. Umożliwił człowiekowi nawiązanie relacji osobowej.

Taka właśnie osobowa relacja, więź wzajemnego przenikania się i wspólnoty, zachodzi między uczniami i Jezusem. Uczeń (latorośl) jest wezwany do tego, żeby trwać w Jezusie (Krzewie winnym). W alegorii o Krzewie winnym i latoroślach skierowany jest do uczniów „imperatyw immanencji” – „Trwajcie we Mnie...! (μείνατε ἐν ἐμοί – 15,4)”. Jest to nakaz egzystencjalny, wzywający uczniów do wiernego otwarcia się na Chrystusa i włączenia Go w ich egzystencje[88].

Bruce J. Malina oraz Richard L. Rohrbaugh[89], badający Czwartą Ewangelię pod kątem nauki społecznej uważają, iż czasownik ten wyraża lojalność oraz łączność ucznia ze wspólnotą tworzoną wokół Jezusa, ze wspólnotą, w której trwa. Wskazują przy tym na tekst J 1,38-39, który jest częścią

---

ne paralele z dziełem Filona. Zdaniem Bernarda idea ta „(...) has verbal affinity with the teaching of Philo. He speaks of πρεσβύτατὸ υἱός or πρωτόγονος as one who imitated the ways of the Father and seeing His archetypal patterns, formed certain species”. J. Blank (*Krisis: Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, s. 114) przeczy temu jakoby tutaj Syn „(...) wie der platonische Demiurg bei seinem Handeln auf die Ideen schaut (Platon, Timaios 28a, 29a)”. Sam bardzo trafnie pisze: „Vielmehr ist auch hier auf die peronale Relation zwischen Vater und Sohn als auf den letztenm tragenden Grund dieser Aussage zu verweisen”. Jako częste tło w komentarzach pojawia się bliskowschodnia koncepcja posłańca. Por. J.A. Bühner *(Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium. Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung*, [WUNT II 2], Tübingen 1977, s. 213-216.*)* tłumaczy motyw wzajemnego przebywania w kontekście semickiego prawa posłańca („Botenrecht”), w zgodzie z którym misja posłańca jest określona poprzez osobę posyłającego. „Der Gesandte ist wie der Sendende. Vgl. Ber 5,5”. Również Joachim Gnilka (*Theologie des Neues Testaments*, s. 255n.) widzi w teologii posłańca podstawę chrystologii Czwartej Ewangelii – „Die johanneische Christologie stellt sich insbesondere als Gesandten-Christologie dar”. Nie przyjmuje jednak w pełni twierdzeń Bühnera. Choć po części Gnilka przyznaje, iż rzeczywiście można odnaleźć w Ewangelii motywy pokrewne „Botenrecht” to jednak „wird das herkömmliche Botenrecht schon darin überschritten, daß er der Söhn der einzige Sohn ist, der gesendet wird. Er ist also auch nicht einer von vielen Söhnen, sondern der Sohn, der in einem einzigartigen Verhältnis zum Vater, der ihn sendet, steht”.

[87] Zob. H. Witczyk, *„Aby boli jedno”. Sens modlitwy w J 17,1-26*, s. 96.

[88] Zob. H. Witczyk, *Winny krzew i latorośle (J 15,1-16,3)*, s. 208.

[89] Zob. B.J. Malina, R.L. Rohrbaugh, *Social – Science Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis 1998, s. 55.

większej perykopy (J 1,35-41) mówiącej o powołaniu pierwszych uczniów. Jezus powołujący uczniów przebywa z nimi (παρ' αὐτῷ ἔμειναν – J 1,39) i w ten sposób tworzy z nimi nową wspólnotę.

Podobny aspekt czasownika μένω – trwania, które stwarza jedność z Jezusem, znajdziemy w tekście z 4 rozdziału. Samarytanka po rozmowie z Jezusem wraca do swojego miasta i opowiada o Nim. Samarytanie wówczas zapraszają Jezusa, żeby przebywał wśród nich (μεῖναι παρ' αὐτοῖς). „Pozostał tam (ἔμεινεν ἐκεῖ. zatem dwa dni" (J 4,40). Znamienne są słowa wypowiedziane przez Samarytan do kobiety: „Wierzymy już nie dzięki twemu opowiadaniu, usłyszeliśmy bowiem na własne uszy i wiemy, że On prawdziwie jest Zbawicielem świata" (J 4,42). Przebywanie z Jezusem, osobiste doświadczenie Jego osoby oraz Jego słowa, stwarzają i umacniają wspólnotę z Nim.

Na podstawie tych tekstów moglibyśmy powiedzieć, iż Jezus wzywa uczniów do wytworzenia wspólnoty z Nim, do trwania w przyjaźni z Nim. Takie rozumienie, za którym opowiadają się Bruce J. Malina oraz Richard L. Rohrbaugh, jest jednak płytkie i oparte tylko na obserwacjach wspólnot ludzkich.

Rudolf Bultmann[90] zaś uważa, że w 15,4 występuje czasownik μένω w znaczeniu „być wiernym" – Jezus wzywa uczniów, aby pozostali Mu wierni do końca. Jednak trudno się z tym poglądem zgodzić. Nie chodzi tylko o łączność zewnętrzną, ale o jedność immanentną. Przy pomocy wyrażenia μένω ἐν Jezus opisuje istniejącą między Nim i Jego uczniami więź nieustannego przenikania się i najbardziej wewnętrznego zjednoczenia – komunii osób[91].

Ta wewnętrzna relacja, na podstawie alegorii o jedności krzewu winnego z latoroślami, pokazuje Jezusa jako źródło życia dla uczniów. Podstawowym znaczeniem czasownika μένω jest „mieszkać". Z tego należy wyprowadzić całe rozumienie immanentnego trwania w Jezusie. Osoba Jezusa, w której uczeń trwa, powinna stać się dla ucznia „mieszkaniem". Jezus powinien stać się dla ucznia naturalną przestrzenią istnienia, tak jak dla latorośli jedyną wyłączną przestrzenią istnienia jest krzew winny. Latorośle istnieją tylko i wyłącznie dzięki pniowi, który je nosi. Nie mogą rosnąć same z siebie, obok niego, lub z dala od niego. W zasadzie istnienie krzewu staje się istnieniem latorośli. Dzieje się to na zasadzie nierozerwalnego zespolenia się oraz wewnętrznego, niewidzialnego dla oczu procesu oddziaływania krzewu na tkwiące w nim latorośle. Oznacza to, że uczeń w momencie wszczepienia go w Winny Krzew otrzymuje od Jezusa właściwy mu, nowy sposób istnienia.

[90] Zob. R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johanness*, s. 411.

[91] Udo Schnelle (*Das Evangelium nach Johannes*, s. 241) określa ten związek jako „Inexistenz".

Dokładniej mówiąc otrzymuje udział w istnieniu Jezusa jako Syna Bożego[92]. Uczeń, który został wszczepiony w Jezusa, otwiera się na działanie wielorakich sił, pochodzących od Niego. Jeżeli „trwa" w Jezusie, siły te przemieniają go od wewnątrz i sprawiają, że wzrasta w nim podobieństwo do Jezusa. Człowiek stopniowo „staje się dzieckiem Bożym". Bowiem Jezus Chrystus, Słowo, „wszystkim tym, którzy Je przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi" (J 1,12)[93].

Immanentne trwanie jest trwaniem wzajemnym – „Trwajcie we Mnie i Ja w was trwam (15,4)". Wzajemność wyrażona poprzez dwa człony – μείνατε ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν ὑμῖν – jest również wyrazem przymierza. Znajdujemy w tym wyrażeniu elementy wspólne z zawarciem przymierza między Bogiem Jahwe i Izraelem w Wj 19,5[94]. Deklaracje te zawierają wezwanie, przykazanie posłuszeństwa (por. J 15,7.10) oraz różnorakie obietnice. „Pakt", który Bóg zawiera z ludem, pozwala temu ostatniemu odczuć wybranie Boże. Uczeń, z którym Jezus zawiera nowe przymierze, może odczuć obecność Jezusa. Jezus wkracza w jego życie. Jezus, który „trwa" w uczniach tak zmienia ich egzystencję, że On sam staje się jej najbardziej istotną treścią („Dasein"); bez Niego w nich byliby niczym („Nichtsein")[95]. Jezus wypełnia ich wnętrze własnym istnieniem.

Uczeń trwa w Jezusie dzięki „słowu", które go oczyszcza (15,3). Słowo Jezusa, które otrzymał od Ojca (por. 12,49-50), działa w człowieku jak moc oczyszczająca. Słowo ma tę moc, która „przycina wszystkie zbędne pędy" w człowieku, wszystko to, co przeszkadza w wydawaniu owocu, wszystko to, co zabiera życiodajną siłę, która napływa do nas przez zjednoczenie z Chrystusem. Przez konfrontację ze słowem Jezusa, i przez wprowadzanie go w swoje postępowanie – niezależnie, w jaki sposób się to dzieje (poprzez medytację, *lectio divina* lub poprzez liturgię) – człowiek doznaje jego głębokiej oczyszczającej mocy, która utrzymuje go w związku z Jezusem i rozwi-

---

[92] Dla Klausa Scholtisseka (*In Ihm sein und Bleiben*, s. 14-15) imannetne trwanie uczniów oznacza również udział w życiu Bożym – „Teilhabe am Leben Gottes". Badacz pisze: „Eine Grundfigur für das Verständnis der Jünger-Immanenz ist die Teilhabe der Jünger an der Agape und der Communio in und mit Gott". Por. także: R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. III, s. 90. W podobny sposób tłumaczy czasownik „trwać" również U. Wilckens (*Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1998[17], s· 100). Egzegeta pisze: „Das Wort meint ein Leben in Teilhabe an Gottes ewig-bleibendem Leben... An diesem bleibenden Leben gewinnt der Glaubende teil, weil er an Jesus teilhat".

[93] Zob. H. Witczyk, *Winny krzew i latorośle (J 15,1-16,3)*, s. 218-220.

[94] Kształt wypowiedzi o wzajemnym trwaniu jest pokrewny ze starotestamentową formułą przymierza, której podstawowa struktura wyraża obustronne oświadczenia – „Wy moim ludem – Ja waszym Bogiem", względnie „Tyś naszym Bogiem – my twoim ludem". Ta formuła przymierza jako krótka formuła wiary Izraela wyraża „wzajemność relacji" w przymierzu. Por. J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 22-25.

[95] Zob. J. Heise, *Bleiben. „Menein" in den Johanneischen Schriften*, s. 85.

ja go. Bez wierności słowu Chrystusa człowiek nie może trwać w związku z Chrystusem, nie może stać się jego prawdziwym uczniem: „Jeżeli będziecie trwać w moim słowie (μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ), będziecie prawdziwie moimi uczniami" (8,31). „Słowo jest dostępem (*der Zugang*) do Jezusa"[96].

Uczeń trwa w Jezusie także poprzez Eucharystię. W Mowie eucharystycznej (J 6,22-59) Jezus wypowiada znaczące słowa: „Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim (ἐν ἐμοὶ μένει κἀγὼ ἐν αὐτῷ)" (6,56)[97]. W Mowie ponownie rozbrzmiewa wzajemne immanentne trwanie. Jezus – Jego Ciało – jest chlebem danym, by go spożywać. Jest tym prawdziwym pokarmem. Spożywając chleb życia (por. 6,35.48) – Ciało Chrystusa – człowiek otrzymuje dar życia. Poprzez Eucharystię uczeń ma udział w życiu Chrystusa[98]. To jest prawdziwy owoc jedności tworzony poprzez dar Eucharystii.

Jedność ucznia z Chrystusem nie jest jednak jakimś statycznym stanem, ale dynamicznym, przejawiającym się w działaniu, w przynoszeniu owocu. Jedność Syna z Ojcem była widzialna poprzez dzieła (τὰ ἔργα), których Jezus dokonywał (14,11). Tak samo wyrazem trwania ucznia – latorośli – w Jezusie – Krzewie winnym – jest owoc, jako konsekwencja zjednoczenia. Uczeń trwający w Chrystusie i przynoszący owoc jest widocznym znakiem obecności i działania samego Jezusa, z którym stanowi jedno. Jezus jest dla ucznia prawdziwym Krzewem winnym, czyli źródłem boskiego życia i dynamizmu. Działanie uczniów (Kościoła) w ten sposób staje się znakiem ich jedności z Chrystusem. Uczeń tylko wtedy przynosi owoce, gdy trwa w Chrystusie[99].

Punktem odniesienia dla tak głębokiego zjednoczenia ucznia z Jezusem mogą być liczne przykłady życia we wspólnocie z Bogiem, znane ze Starego Testamentu. Jednakże doskonałym wzorem tego zjednoczenia jest trwa-

---

[96] U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 157. Niemiecki uczony bardzo trafnie zwraca uwagę na konstrukcję „trwać w słowie". Pisze: „Die Wendung μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμω zeigt, daß Johannes das Wort Jesu als einen Lebensraum betrachtet, in dem der Mensch sich dauernd aufhalten darf. Somit ist μένειν auch das Kennzeichen der wahren Jüngerschaft, die sich am Wort Jesu als der einzigen Richtschnur orientiert".

[97] Klaus Scholtissek (*In Ihm sein und Bleiben*, s. 206-207) uważa wypowiedź 6,56 za „eine Spitzenaussage joh Theologie, die sich einem langen Reifprozeß verdankt und diesen selbst dokumentiert". W podobnym duchu pisze o tym wierszu Rudolf Schnackenburg (*Das Johannesevangelium*, *Bd. II.*, s. 94-95): „Solches gegenseitige Durchdringen ohne Aufgabe der Personalität findet im irdischen und menschlichen Bereich keine Analogie. Die in ihrer Einfachheit und Prägnanz geniale sprachliche formulierung setzt eine längere Meditation aud Reflexion über dieses Glaubensgeheimnis voraus".

[98] „Durch die Vereinigung mit dem göttlichen Lebensträger erlangt der Glaubende in der Eucharistie die Heilsgabe des ewigen Lebens". U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 133-134. Por. także: R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. II, s. 94. U. Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 107.

[99] Zob. H. Witczyk, *Winny krzew i latorośle (J 15,1-16,3)*, s. 213-214.

ła i dynamiczna więź, istniejąca między Ojcem i Synem, którzy stanowią „jedno" (10, 30)[100]. Jednakże, to „jedno", jakim są Ojciec i Syn, ma być nie tylko wzorem dla uczniów, ale raczej metą, ku której winni zmierzać. Ma być przestrzenią, w której mają się znaleźć, relacją, w której mają uczestniczyć[101].

Jezus prowadzi do jedności z Ojcem. Metą, do której Jezus prowadzi uczniów jest przestrzeń, w której On przebywa: „abyście tam gdzie ja jestem i wy byli" (14,2). Wyrażenie „tam gdzie ja jestem" oznacza tyle co „u Ojca"[102]. Jezus bowiem prowadzi do domu Ojca (14,2)[103]. Jak już zostało wykazane w części egzegetycznej, tym miejscem, które Jezus idzie przygotować dla uczniów, jest Jego zmartwychwstałe ciało – Nowa Świątynia. W Starym Testamencie domem Boga, miejscem Jego zamieszkania na ziemi, była świątynia. W Czwartej Ewangelii Jezus objawia, że to On jest miejscem, w którym przebywa Ojciec; a Jego zmartwychwstałe ciało będzie pełniło taką funkcję, jaką pełniła świątynia jerozolimska. Po to zostaje wywyższony nad ziemię, aby wszystkie dzieci Boże zgromadzić „w jedno"[104]. Jezus jest więc nowym „Namiotem spotkania" człowieka z Bogiem. To w Jezusie zmartwychwstałym uczeń doznaje zjednoczenia z Ojcem.

Popaschalną przestrzenią jedności z Ojcem staje się również sam uczeń. „Jeśli Mnie ktoś miłuje, będzie zachowywał moje słowo, a Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego i mieszkanie u niego uczynimy (μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα)" (14,23). Warunkiem spełnienia tej obietnicy jest miłość ucznia do Jezusa i wierność Jego słowu, to jest więź ucznia z Jezusem, głęboka, przenikająca jedność. Miłość ucznia do Jezusa jest zasadą wzajemnej więzi, która przyciąga miłość Ojca. Uczeń poprzez miłość włączony jest we wspólnotę osób, której istotą jest miłość (por. 15,9n.12-17).

Uczeń staje się miejscem, w którym Bóg jest obecny, staje się przybytkiem, świątynią Boga[105] (por. Rz 8,9-11). W tym wierszu dochodzi do zasadniczego przesunięcia znaczeniowego w odniesieniu do wiersza 14,2-3. Przybytek Boga, dom Ojca, już nie znajduje się w świecie odległym od ucznia, lecz sam uczeń jest tym przybytkiem. Jezus razem z Ojcem wypeł-

[100] Por. R. Borig, *Die wahre Weinstock*, s. 215-236.

[101] Por. H. Witczyk, *„Aby byli jedno". Sens modlitwy w J 17,1-26*, s. 97.

[102] Zob. tamże, s. 109.

[103] „Da „Haus des Vaters" (οἰκίᾳ τοῦ πατρός) methaphorische Rede für Gott selbst ist, verheißt Jesus den Glaubenden, daß sie wie er *bei und in* Gott Wohnende werden". K. Scholtissek, *In Ihm sein und Bleiben*, s. 230.

[104] Por. J. McCaffrey, *The house with many rooms*, s. 237.

[105] Zob. D.B. Woll, *Johannine christianity in conflict*, s. 88. „The disciple assumes the role of the temple". W podobny sposób pisze także U. Schnelle (*Das Evangelium nach Johannes*, s. 233): „Die Gemeinde der Glaubenden ist somit die neue eschatologische Gotteswohnung, der Tempel Gottes in der Wel (vgl. Joh. 4,21-24)".

nia osobę ucznia własnym istnieniem, napełnia go miłością Ojca i miłością własną, zmienia jego egzystencję, daje mu się poznać. Egzystencja ucznia jest pełna Boga, w egzystencji ucznia dostrzegalni są Jezus razem z Ojcem. Uczeń, zanurzony w słowie i w miłości do Jezusa, może kontemplować swojego Mistrza już teraz. Wnętrze ucznia staje się tym właściwym miejscem jego osobistego spotkania z Bogiem. Uczeń w ten sposób zostaje włączony do wspólnoty życia istniejącej nieprzerwanie między Ojcem i Synem, określonej przez Jezusa terminem „jedno".

Uczeń ma udział w owym boskim *communio* dzięki powrotowi Jezusa do domu Ojca. Wzajemna więź, która wyznacza nową egzystencję ucznia, ma wyraźnie popaschalny charakter. Jest możliwa tylko dzięki ofiarnej śmierci Jezusa. W 16 rozdziale Jezus przedstawia swoje odejście jako korzystne dla uczniów, ponieważ tylko wtedy, gdy Jezus odejdzie do Ojca, będzie mógł posłać Parakleta (16,7). Znacząca jest pierwsza zapowiedź przyjścia Ducha Prawdy (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας). Jeżeli więź z Jezusem jest warunkiem jedności ucznia z Ojcem, to samo odnosi się do przyjścia Parakleta – Ducha Prawdy. Miłość do Jezusa i zachowywanie Jego przykazań to warunki otrzymania „innego Parakleta". Od 14,15 w synonimicznych ujęciach brzmi refren „Jeżeli mnie miłujecie, przykazania moje będziecie przestrzegali (por. 15.21.23.24)". Warunek ten, który jest echem myśli przymierza w Starym Testamencie[106], jest wyrazem Nowego Przymierza nadchodzącego wraz z Duchem Prawdy. On będzie więc pełnił nową rolę na płaszczyźnie relacji między Bogiem i wierzącymi w Jezusa, zwanej Nowym Przymierzem.

Dar Ducha będzie ważnym dopełnieniem osoby każdego ucznia. Paraklet bowiem nie będzie już na zewnątrz człowieka, jakby obok niego, ale – jak mówi Jezus – „w was będzie" (ἐν ὑμῖν ἔσται – 14,17). Obietnica ta wypełniła się, gdy Jezus wywyższony na krzyżu „przekazał Ducha" (παρέδωκεν τὸ πνεῦμα – 19,30)[107] wszystkim, którzy w Niego wierzą i miłują Go. Wypełnia się starotestamentowe proroctwo o nowym i ostatecznym przymierzu z Bogiem: „Ducha nowego umieszczę w waszym wnętrzu" (Ez 36,26n.; por. 39,29; Jl 3,1n; Iz 32,15)[108].

Duch Prawdy będzie w (ἐν) uczniu uobecnieniem Jezusa – „Prawdy", tego, który podczas ziemskiej działalności był z uczniami (μετά por. 14,7)[109]. Jezus – „Prawda" – poprzez Ducha wnika do wnętrza człowieka. Dzięki

---

[106] Zob. H. Witczyk, *Paraklet Duchem Nowego Przymierza (J 14,15-17)*, s. 80-82.

[107] Por. Y. Simoens, *Secondo Giovanni*, s. 775-776.

[108] Zob. H. Witczyk, *Paraklet Duchem Nowego Przymierza (J 14,15-17)*, s. 90-91.

[109] W Czwartej Ewangelii oraz w *Pierwszym liście Jana* znajdujemy dwie ciekawe wypowiedzi – Jezus jest Prawdą (J 14,6) oraz Duch jest Prawdą (1 J 5,6). Najpierw sam Jezus historyczny jest objawicielem Prawdy, On sam jest Prawdą. Duch, przychodzący po uwielbieniu Jezusa, może udzielić ludziom, którzy przyjęli Jezusa–Prawdę, daru poznania Jej. Jezus jest Prawdą w sensie obiektywnym i historycznym. Ale do wnętrza ludzi – żyjących po

Duchowi, który uczniów „wszystkiego nauczy i przypomni im wszystko" to (14,26), co Jezus objawił, uczniowie nie tylko poznają Prawdę objawienia na płaszczyźnie wiedzy intelektualnej, ale Prawda ta zaistnieje w głębi ich egzystencji. Prawda – Jezus – za sprawą Ducha staje się częścią osoby ucznia. Uczeń zjednoczony z Jezusem będzie wszczepiony w tę doskonałą więź, jaką jest miłość Ojca i Syna, którzy są „jedno" (por. 17,21).

4. Uczeń wykonuje dzieło Chrystusa

Badając obraz prawdziwego ucznia w jego relacji do Jezusa należy zwrócić uwagę na istotną wypowiedź Jezusa, zawartą w pierwszej Mowie pożegnalnej 14,12: „Kto wierzy we mnie, dzieła, które ja czynię, również on będzie dokonywał". Słowa te stanowią zapowiedź – i obietnicę zarazem – iż uczeń będzie realizatorem Jego dzieła w czasie ziemskiej nieobecności Jezusa. Wraz z Jego odejściem do domu Ojca (14,2) nie kończy się dzieło zlecone Mu przez Ojca, lecz będzie kontynuowane poprzez ucznia.

Po tej zapowiedzi Jezusa nasuwa się wiele pytań. W jaki sposób uczeń może rzeczywiście kontynuować misję Jezusa? O jakie dzieła chodzi – o cuda, dzieło ewangelizacji i misji? Od czego zależy wykonywanie tego dzieła? Uczeń sam dokonuje tego dzieła, w sposób autonomiczny, niezależny, czy dzieje się to w ścisłej łączności z Jezusem? Dlaczego kontynuacja dzieła Jezusa jest uwarunkowana Jego odejściem (ὅτι ἐγὼ πρὸς τὸν πατέρα πορεύομαι)?

Aby udzielić rzetelnych odpowiedzi na te pytania, należy najpierw przedstawić zależność działania ucznia od wiary. Następnie trzeba przedstawić charakter dzieł ucznia oraz ich związek z przyjściem Ducha Parakleta, którego obecność jest charakterystyczna popaschalnemu okresowi w życiu wspólnoty uczniów. Ostatnia część tego paragrafu zostanie poświęcona celowi owych dzieł.

Jak zostało przedstawione w poprzednim paragrafie, owoce wiary, o których mówi Czwarta Ewangelia, dotyczą samodzielnej egzystencji wierzącego ucznia oraz jego działalności. On sam, dzięki wierze, rodzi się z Boga i staje się dzieckiem Bożym, otrzymuje życie wieczne, zaczyna przynależeć do Chrystusa. Wiara stanowi zarazem podstawowy warunek kontynuacji dzieła Jezusa poprzez ucznia. Uczeń musi być wierzący (ὁ πιστεύων), żeby mógł być uczniem działającym. Musi być poprzez wiarę zjednoczony z Jezusem,

odejściu Jezusa z tego świata – objawienie to – historyczno-ziemski Jezus–Prawda) – nie dociera inaczej jak tylko w osobie Ducha, który jest Prawdą.

żeby jego dzieła były w istocie dziełami Jezusa. Uczeń, cała wspólnota uczniów – zatem Kościół – nie dokonuje swoich dzieł, lecz dzieł Jezusa (τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ κἀκεῖνος ποιήσει – 14,12).[110]

Nie jest to możliwe bez głębokiego zjednoczenia się z Jezusem, jakie ma miejsce poprzez wiarę. Bez niej życie ucznia pozostaje jałowe. W Mowie o prawdziwym krzewie winnym Jezus wyraża tę prawdę wprost: „beze mnie nic nie możecie uczynić" (14,5). Całe działanie ucznia musi wynikać z absolutnego zwrócenia całej jego egzystencji w kierunku Jezusa, musi być chrystocentryczne. Potrzebna jest wiara w Chrystusa – aktywna i dynamiczna. Bez wiary, bez zjednoczenia z Chrystusem nie ma właściwej i prawdziwej działalności w Kościele. Uczeń, aby przynosić oczekiwane owoce swojej nowej egzystencji, winien być stale i coraz mocniej zjednoczony z Jezusem. Uczeń – latorośl – raz wszczepiony w prawdziwy Krzew winny, w Chrystusa (por. 15,1-8), dzięki oczyszczającej mocy Słowa Bożego (15,3), nie może poprzestać na pierwszym, chwilowym otwarciu się na Jezusa[111]. Potrzebna mu jest wiara angażująca, przemieniająca go z beneficjenta dzieła Jezusa na aktywnego, dynamicznego ucznia, który sam działa i przynosi owoc.

Analizowany wiersz 12 znajduje się w rozdziale 14, który, jak to zostało ustalone w pierwszym rozdziale niniejszej rozprawy, odzwierciedla popaschalną sytuację wspólnoty, która musiała rozwiązać problem ziemskiej nieobecności Jezusa. Stawiała sobie pytanie o to, czy koniec ziemskiej działalności Jezusa oznacza również koniec Jego dzieła mesjańskiego. Czwarta Ewangelia zaprzecza temu, bowiem dzieła, których uczeń dokonuje w wierze, są w rzeczywistości dziełami Jezusa. To On dalej działa we wspólnocie wierzących uczniów (ἐγὼ ποιῷ)[112].

Dzieła Jezusa dokonuje Ojciec trwający w Chrystusie (ὁ δὲ πατὴρ ἐν ἐμοὶ μένων ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ- 14,10). Owa jedność Ojca z Synem winna być przedmiotem wiary ucznia[113]. Jesteśmy świadkami cyklicznego sposo-

[110] Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 633. „Belief in Jesus will bring to the Christian power from God to perfom the same works that Jesus performs".

[111] Zob. H. Witczyk, *Winny krzew i latorośle (J 15,1-16,3)*, s. 219: „Obraz winnego krzewu i latorośli mówi, że konieczne jest współdziałanie ucznia z Jezusem. Jak latorośl włącza się w wielką aktywność wegetacyjną krzewu, tak uczniowie, którzy chcą przynosić owoc obfity, winni odkrywać działanie Jezusa, które dokonuje się na ich oczach, włączać się w nie, współdziałając z Nim w procesie przynoszenia owoców".

[112] Christian Dietzfelbinger (*Der Abschied des Kommenden*, s. 46) bardzo trafnie pisze, w jaki sposób wiara przemienia smutek wspólnoty popaschalnej, spowodowany odjęściem Jezusa, w aktywną siłę: „Es ist dieser Glaube, kraft dessen das Weggehen Jesu nicht zur Katastrophe des Jüngerkreises führt, sondern zur Bedingung für wahres Jüngerseins wird".

[113] „One must believe that Jesus is in the Father and the Father is in him. Flowing from this oneness and making it known are the works Jesus does". F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 38. Zwolennicy „Sendungchristologie" argumentują, iż jedność między Synem i Ojcem ma swoje źródło w żydowskiej koncepcji posłańca, który utożsamia się z posyła-

bu myślenia teologicznego autora Ewangelii. Według wierszy 14,10-11 dzieła Jezusa, jako przejaw działającego w Synu Ojca, winny prowadzić ucznia do wiary w jedność Ojca z Synem. Wiara w sposób dynamiczny czyni ucznia zdolnym do dokonywania tych samych dzieł. Uczeń, dokonując dzieła w wierze w Chrystusa, działa w trójstronnej, jednoczącej więzi, bowiem poprzez Jezusa działa w nim sam Ojciec. Zbawcza obecność Boga na ziemi w Osobie Jezusa[114], której celem jest dawanie życia (por. 5,20-21), jest kontynuowana poprzez obecność Ojca i Syna razem w osobie ucznia (zob. 14,21). Uczeń otrzymuje bowiem to same posłannictwo, które otrzymał Jezus (17,28). Jest posłany przez Syna, którego posłał Ojciec. Ojciec z Synem nadal działają razem poprzez ucznia. Poprzez zjednoczenie z Ojcem i Synem wiara daje uczniowi udział w mocy, którą posiadają Ojciec z Synem[115].

Myśl, iż Chrystus kontynuuje swoje dzieło w uczniach, jest świadomością misji Kościoła odbijającą się nie tylko w 14,12[116] i dalszych tekstach Czwartej Ewangelii (por. 13,15; 15,12; 20,21n), lecz i w innych księgach Nowego Testamentu. O tym, iż Jezus powierzył uczniom swoje dzieła, wie również tradycja synoptyczna. Wyraża to tekst Ewangelii według Łukasza: „Kto was słucha, Mnie słucha, a kto wami gardzi, Mną gardzi" (Łk 10,16). Uczniowie są zatem uosobieniem Jezusa[117]. W ich słowach i dziełach uobecniają się słowa i dzieła Jezusa. Apostoł Paweł w 2 Kor 5,20 przedstawia siebie jako

jącym. Por. J.A. Bühner, *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium. Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung*, [WUNT II 2], Tübingen 1977. Jedność Boga z Jezusem jest jednak głębsza, niż pomiędzy posłanym i posyłającym. Jest ontologiczna. Jezus nie jest tylko posłańciem, jest przede wszystkim Synem.

[114] W języku polskim istnieje praca monograficzna na temat obecności Boga w Jezusie w ujęciu Czwartej Ewangelii. M. Uglorz, *Obecność Boga w Chrystologicznej refleksji Ewangelisty Jana*, Warszawa 1988. Autor bardzo trafnie podsumowuje swoje badania: „w wyniku teologicznej analizy miejsc w Ewangelii św. Jana, mówiących o jedności działania Syna i Ojca, stwierdzić należy, że we wszystkich tych miejscach jest w istocie rzeczy mowa o zbawczym działaniu Boga w Jezusie i przez Jezusa Chrystusa. [...] W pełnym tego słowa znaczeniu działanie Syna jest działaniem Ojca. Właściwie, dla Boga zbawcze działanie uobecnia się w życiu, i historii Jezusa Chrystusa, Bożego Syna. Fundamentem skuteczności tego zbawczego działania jest ontologiczna Jedność Syna i Ojca".

[115] Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 633.

[116] Christian Dietzfelbinger (*Die Größeren Werke (Joh 14.12f)*, s. 29) pisze, iż w 14,12 „wird ein häufig begegnender urchristlicher Topos aufgenommen: im Tun des Jüngers setzt sich das Tun Jesu fort".

[117] Por. Mt 10,40: „Kto was przyjmuje, Mnie przyjmuje; a kto Mnie przyjmuje, przyjmuje Tego, który Mnie posłał". Por. oraz J 13,20. Zdaniem Bühnera (*Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium*, s. 250-251) ten *logion*, znany pod różnymi postaciami, przedstawia tzw. zasadę substytucji, według której posłaniec jest reprezentantem, ba nawet uosobieniem posyłającego.

posłanego, który pełni misję Chrystusa: „W imieniu Chrystusa spełniamy posłannictwo jakby Boga samego”[118].

O jakie posłanictwo, o jakie dzieło chodzi? Tym dziełem podjętym już przez Jezusa, które uczniowie mają doprowadzić do końca, jest „rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno” (11,52). Niestrudzone wypełnianie tego dzieła jest możliwe tylko wtedy, gdy uczniowie objawiają światu miłość Ojca i Jezusa poprzez miłość wzajemną (por. 13,34-35)[119]. Uczeń, latorośl mocno złączona z Winnym Krzewem, nie może poprzestawać na stanie osobistego zjednoczenia z Jezusem. Jego nowe życie (w Chrystusie) polega na tym, że poprzez swą miłość włącza innych ludzi w „jedno” – w miłość Ojca i Syna. Owocem, przyniesionym przez uczniów, będą zatem ci ludzie, którzy poprzez ich świadectwo (słowo i miłość wzajemną) staną się wierzącymi, nowymi uczniami Jezusa (por. 17,20). I jedni i drudzy są ostatecznie tym „obfitym owocem”, który przynosi Jezus, jego dziełem zbawczym (por. 12,24). Jedni stali się nim na samym początku, za sprawą bezpośredniego świadectwa samego Jezusa, drudzy stają się nim poprzez działalność uczniów, na przestrzeni wieków.[120]

W tym właśnie kontekście należy pojmować nieco zaskakujące stwierdzenie Jezusa, iż uczeń będzie dokonywał nawet większych (μείζονα) dzieł niż On sam dokonał. W jaki sposób należy to rozumieć? Jak zostało wykazane w egzegezie, nie chodzi o cudotwórczą działalność Kościoła, lecz o kontynuację „większych dzieł” powierzonych przez Ojca Synowi (zob. 5,20n) i przez Syna Kościołowi. W kontekście tekstu paralelnego 5,20n „większe dzieła”, to dar życia (ζῳοποιέω) i sąd (κρίνω). Są dziełem Ojca, dziełem Syna (5,20n) i, według obietnicy Jezusa, będą również dziełem uczniów. Uczniowie „przewyższą” Jezusa w ten sposób, iż Jego „wielkiemu dziełu” – darowi życia i sądu – pozwolą jeszcze bardziej oddziaływać. Poprzez ich egzystencję, działalność i głoszenie słowa będzie dany ludzkości dar życia eschatologicznego, odbędzie się eschatologiczny sąd[121].

Dzieło Jezusa to jest nade wszystko dar życia wiecznego ofiarowany przez Ojca. „Większymi dziełami” można nazwać realizację i poszerzanie

[118] Również w przypadku 2 Kor 5,20 Paweł Apostoł używa słownictwa zaczerpniętego z koncepcji posłańca jako reprezentanta, pełnomocnika, cesarskiego legata. Por. J. Kremer, *Druhý list Korinťanům*, [MSK NZ 8], Kostelní Vydří 2001, s. 54.

[119] Umieszczenie przykazania miłości (13,34-35) po zapowiedzi odejścia Jezusa, należy rozumieć jako wskazanie, w jaki sposób Jezus, Jego duch, będzie obecny w kręgu uczniów. Por. B. Kľuska, *Láska ako existenciálny znak Ježišovho učeníka*, s. 74.

[120] Zob. H. Witczyk, *Winny krzew i latorośle (J 15,1-16,3)*, s. 218.

[121] Zob. Ch. Dietzfelbinger, *Die Größeren Werke (Joh 14.12f)*, s. 29. Por. również: L. Schenke, *Johannes: Kommentar*, s. 287. „Die Jünger setzen das Wirken Jesu fort, das die ‘Toten’ lebendig macht und eine Scheidung heraufführt. In ihren Werken bleibt Jesu Wirken und damit Gott in der Welt präsent”.

tego daru[122]. To się dzieje przede wszystkim poprzez misyjną i ewangelizacyjną działalność wspólnoty uczniów – Kościoła. Egzystencja ucznia powinna zatem być misyjna. Uczeń jest posłany, żeby przyprowadzać wszystkie rozproszone owce do jednej owczarni, żeby je czynić uczniami Chrystusa[123]. W ten sposób dar życia – także sądu – może wzrastać przekraczając granice geograficzne i czasowe Jezusowej ziemskiej działalności. Określenia „większe dzieła" nie należy rozumieć jednak tylko w sposób ilościowy, ale przede wszystkim jako rozszerzanie życia Bożego w ludzkim świecie (por. 17,2), gromadzenie rozproszonych dzieci Bożych (11,52) i przezwyciężanie niewierzącego świata (to jest sądu – 16,8-11)[124].

Obietnica, a zarazem zadanie dokonania „większych dzieł", powinny wprowadzić do życia ucznia twórczy dynamiczny niepokój, który nie zadowoli się aktualnym owocem, ale będzie się starał przynosić owoc jeszcze większy (por. 15,2). Prawdziwy uczeń realizujący dzieło Boże nigdy nie jest absolutnie zadowolony z przynoszonego owocu[125].

„Większe dzieła" uczniów są możliwe dzięki odejściu Jezusa (ὅτι ἐγὼ πρὸς τὸν πατέρα πορεύομαι), dzięki Jego śmierci. Jezus idzie do domu Ojca (14,2-3) żeby otworzyć ludziom prowadzącą do niego bramę, żeby im przygotować miejsce, dać im dostęp, wziąć ich do domu Ojca[126]. Jezusowa śmierć jest zatem początkiem nowej egzystencji człowieka, początkiem zmian w życiu wspólnoty uczniów, bowiem otworzyła im nowe perspektywy. Pasja i Wielkanoc są więc momentem, od którego możliwe jest realizowanie większych dzieł, to znaczy momentem „von dem an das eigentliche Werk geschehen kann und soll[127]".

Popaschalny okres Kościoła charakteryzuje się trwałą obecnością Ducha Świętego–Parakleta (14,16-17). Jego przyjście i działanie w wiernych uzależnione jest od spełnienia dzieła przez Chrystusa – od jego uwielbienia przez mękę i zmartwychwstanie, czyli przez odejście (J 16,7; por. również: 7,39). Innymi słowy, Paraklet – kontynuator dzieła Jezusa[128] – wkracza na świat

[122] Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, s. 166.

[123] Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 767. „Kościół, będąc „zwołaniem" wszystkich ludzi do zbawienia, ze swej natury jest misyjny, posłany przez Chrystusa do wszystkich narodów, aby czynić je uczniami".

[124] Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 81.

[125] Por. Ch. Dietzfelbinger, *Die Größeren Werke (Joh 14.12f)*, s. 30. „Der Jünger soll sich bei neuem gültig werden zu lassen; er soll es, so können wir formulieren, auf anderer, höherer Ebene weiterführen".

[126] Por. J. McCaffrey, *The House With Many Rooms*, s. 247n.

[127] Ch. Dietzfelbinger, *Die Größeren Werke (Joh 14.12f)*, s. 31.

[128] Por. A. Jankowski, *Duch święty dokonawcą Zbawienias*, s. 100. „Osobowo różny od Syna, Duch Paraklet jest w zbawczym planie Jego swoistym *alter ego*, o ile przedłuża Jego misję".

dopiero wtedy, kiedy kończy swoje ziemskie zadanie Jezus – Mesjasz. Odtąd wiara uczniów i dalszych pokoleń wiernych będzie czerpała ze strumienia, jakim jest Duch Święty. Działalność Ducha Świętego względem wiary polega na jej pogłębianiu. Wprawdzie działalność Parakleta nie jest opisana w połączeniu z czasownikiem „wierzyć", niemniej mowa jest o „prawdzie", która w Czwartej Ewangelii jest po prostu pełnią objawienia w Chrystusie. Jako „Duch Prawdy" Paraklet przebywać będzie w uczniach, będzie dla nich bliski i znany im (J 14,17). Kontynuacja zaś posłannictwa samego Jezusa zaznaczy się także i w tym, że Paraklet w szczególny sposób zaopiekuje się depozytem objawionych przez Jezusa słów (14,26; 15,26n; 16,12n), czyli właśnie wiarą przyszłych pokoleń[129], konieczną dla kontynuacji dzieła Jezusowego, konieczną, żeby móc dokonywać „większych dzieł".

„Większym dziełem" uczniów jest sąd, będący zarazem ważnym zadaniem Ducha Parakleta (por. 16,8-11). Paraklet, przebywający w uczniach (ἐν ὑμῖν ἔσται – 14,17), ujawni, wykaże grzech świata (ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας) odrzucającego Jezusa. Świat zostanie odkryty – poprzez działającego w uczniach Parakleta – w sytuacji grzechu i potępienia, ponieważ nie ma udziału w sprawiedliwości Jezusa[130]. Takiego rodzaju sąd jest kontynuacją tego, który rozpoczął się razem z przyjściem światła – Chrystusa – na świat (por. 3,19; 9,39; 12,31). Działalność uczniów jako kontynuacja misji Jezusa będzie więc dla wierzących oznaczała życie, dla niewierzących zaś – sąd potępienia.

Owa kontynuacja dzieła Jezusa w okresie popaschanym będzie możliwa dzięki ofiarnej śmierci Jezusa, dzięki działalności Ducha oraz dzięki modlitwie w imię Jezusa (zob. 14,13). Uczeń nie może polegać na własnych zdolnościach i sile, lecz w zaufaniu winien zwracać się z prośbą do Jezusa. Wiersz 14,13 odkrywa, iż w rzeczywistości to Jezus działa (ποιήσω)[131]. W realizacji dzieł uczeń może i powinien dostrzec działającego Chrystusa.

Modlitwa ucznia wypowiedziana zostaje w egzystencjalnej sytuacji osamotnienia (por. kontekst sytuacyjny 14 rozdz.). Modlitwa zanoszona do Jezusa pokazuje, iż uczeń wyraża wiarę w stałą obecność Jezusa, w fakt, iż nawet nieobecny Chrystus może działać i działa. Wiara w Jezusa, jako jedyną drogę do Ojca (14,6), w Jego jedność z Ojcem, dostrzegalną w dziełach, których dokonał (14,10), dynamicznie urzeczywistnia się w modlitwie. Uczeń prosi o „większe dzieła", o eschatologiczny dar życia, o zbawienie. Jest

[129] Por. A. Jankowski, *Dynamika wiary według Czwartej Ewangelii*, s. 30-31.

[130] Por. J. Kudasiewicz, *Paraklet a grzech świata* (16,7-11), s. 113-118.

[131] Trafnie pisze o wierszu 14,13 Ch. Dietzfelbinger, *Die Größeren Werke (Joh 14.12f)*, s. 30: „V. 13, ein zunächst deplaziert erscheinender Satz, fügt sich der Überlegung sinnvoll ein, swoei man ihn versteht als unerläßliche Abgrenzung gegen ein übersteigertes und verzerrtes Seblstbewußtsein der Gemeinde, das sich auf die Zusage der größeren Werke berufen könnte".

to w gruncie rzeczy modlitwa o zbawienie. W sytuacji popaschalnej modlitwa staje się dla ucznia formą jego egzystencji. Jego działalność możliwa jest tylko dzięki modlitwie, która „wydłuża" działalność Jezusa w Jego uczniu.

Celem realizowania „większych dzieł" nie są one same. Działalność ucznia nie powinna istnieć dla samej działalności, lecz dla uwielbienia Ojca w Synu (ἵνα δοξασθῇ ὁ πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ – 14,13c). W misji ucznia nie chodzi więc o korzyść, sukces jego działania ewangelizacyjnego lub pragmatyzm. W swoim działaniu powinien się skupić na Bogu, na Jego chwale. Tylko wówczas człowiek staje się prawdziwym uczniem, gdy Ojciec dozna chwały poprzez owoc, który uczeń – latorośl – przyniesie wszczepiona w prawdziwy Krzew Winny – Jego Syna (zob. 15,8).

Uczeń więc powinien poprzez swojej działanie, swoją aktywność misyjną, ewangelizacyjną, otaczać Boga chwałą w podobny sposób, jak to czynił Jezus. Już w Prologu Ewangelii (1,4) wcielenie Syna Jednorodzonego zostało przedstawione jako podstawa oglądania chwały pochodzącej od Boga. Odwieczne Słowo zamieszkało (ἐσκήνωσεν) w ludzkim świecie tak[132], jak YHWH zamieszkał wśród swojego narodu (Wj 25,8; 29,46) i objawił mu swoją Chwałę (Wj 16,10; 24,16; 40,34)[133]. Jezus jest więc uobecnieniem, wręcz ucieleśnieniem Chwały Boga. Wspólnota uczniów ma możliwość doświadczenia tej Chwały przez kontemplowanie jej (ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ) w osobie i dziele Chrystusa. Wynika z tego, że podczas ziemskiej działalności autor Ewangelii, reprezentujący wspólnotę wierzących, doświadczał w sposób unikalny Chwały Chrystusa[134].

W Słowie wcielonym więc mieszka i objawia się Chwała Jednorodzonego Syna Bożego (J 1, 14. 18). Objawia się ona już przy pierwszym znaku (2, 11); podczas którego Jezus „objawił swoją Chwałę (ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ) i uwierzyli w Niego Jego uczniowie". Czyny Jezusa są czynami Ojca, który „realizuje" je w Synu (14, 10) i objawia w nich swoją Chwałę (11, 40). W odróżnieniu od ewangelii synoptycznych, w których Chwała Jezusa zostaje objawiona w jego wskrzeszeniu, w Czwartej Ewangelii „Chwała" jest ściśle złączona z dziełami Jezusa, objawia się w Jego znakach. Również ten największy znak – wskrzeszenie Łazarza – dzieje się dla Bożej Chwały (11,40).

[132] Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 1, s. 503. „Since Jesus is the incarnate Word of God, he is an embodiment of divine glory (i 14). [...] He represents the visible divine presence exercising itself in mighty acts".

[133] W literaturze rabinistycznej na podstawie starotestamentowych tekstów mówiących o zamieszkaniu Boga YHWH wśród swojego narodu stworzono termin *szekina*, który oznaczał obecność lub mieszkanie Boga YHWH. Uprzywilejowanym miejscem Bożej obecności była świątynia w Jerozolimie, później miejsce zburzonej świątyni. Istniało nawet przekonanie, że *szekina* unosi się nad ludźmi sprawiedliwymi i wybranymi przez Boga. Por. J. Bonsirven, *Le judaisme palestinian*, T. 1, Paris 1934^{2}, s. 130-131.

[134] Zob. F.J. Moloney: *The Gospel of John*, s. 38.

Czwarta Ewangelia wzywa człowieka do rozpoznania Bożej Chwały w życiu Jezusa, z jej kulminacją w chwili śmierci Jezusa na krzyżu[135]. Jezus najpełniej objawia Ojca w godzinie męki, w Jego największej Teofanii (por. J 12,23; 12,27-28; 13,31; 17,1)[136]. Syn Człowieczy fizycznie wywyższony na krzyżu (ὑψόω – 12,32), wywyższony jest do Chwały Boga (zob. 12,28)[137]. Jest to teofania miłości Boga do człowieka[138]. Staje się wyjątkową osobową przestrzenią, w której objawi się Chwała – Moc Boga, Jego Ojca. Bóg, uwielbiony w znakach Syna Bożego, został uwielbiony w Jego męce. Przez cały okres publicznej działalności Jezusa uczniowie są uczestnikami Jego Chwały. W wieczerniku pokazana jest inna perspektywa. Nadszedł czas, kiedy Syn przechodzi do Ojca (por. J 13,1) i oni będą kontynuować Jego dzieło, objawienie Chwały Ojca[139], urzeczywistnienie Jego potęgi, Jego obecności. Dzięki odejściu Jezusa do domu Ojca, które jest zarazem szczytowym momentem objawienia Jego Chwały, uczniowie stają się realizatorami dzieła, które polega na objawianiu Chwały Mesjasza. Są więc kontynuatorami dzieła Chrystusa.

5. Dawanie świadectwa o Chrystusie Świadku Prawdy

W Mowie pożegnalnej, obok wezwania do wiary (14,1) i przykazania miłości (13,34; 15,12.17), znajduje się również nakaz dawania świadectwa (15,27). Dawanie świadectwa jest bardzo ważnym tematem teologicznym, który pojawia się w ciągu całej narracji Czwartej Ewangelii[140]. Sam Jezus występuje jako świadek, który przyszedł, aby dać świadectwo prawdzie

135 Zob. M. Pammel, *The Meaning of Doxa*, ZNW (1983), s. 14.

136 Por. D. Mollat, *Chwała*, s. 138.

137 Bliskość tematu wywyższenia do tematu chwały jest Janową modyfikacją chrystologii Syna Człowieczego. Pojęcie wywyższenia (ὑψόω), które występuje w Czwartej Ewangelii 5 razy (3,14 / 2x / ; 8,28; 12,32.34), z jednym wyjątkiem (12,32; zobacz jednak 12,34), zawsze użyte jest w połączeniu z Synem Człowieczym. Por. J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes*, Bd. 2, s. 534. Bardzo dobrą analizę tego zagadnienia przedstawił w swojej monografii: W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Münster 1979[3], s. 3-37.

138 Por. M. Pammel, *The Meaning of Doxa*, s. 15.

139 Por. J. Drozd, *Chwała Chrystusa*, s. 181. Por. również: R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 115-116. Oraz: U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 241.

140 Wskazuje na to choćby częstotliwość słownictwa – czasownik μαρτυρέω pojawia się 1 raz w Ewangelii wg Mateusza, 1 raz w Ewangelii wg Łukasza; 33 razy w Czwartej Ewange-

(J 16,37). W Czwartej Ewangelii występują jednak również inni świadkowie: Ojciec (J 5,32.37; 8,18), Abraham (J 8,56), Mojżesz (J 5,46n), Jan Chrzciciel (J 1,6-5.15.19.32.24; 3,26.28; 5,33). Przedmiotem świadectwa jest zawsze sam Jezus, nawet gdy On sam świadectwo to składa (zob. J 8,14.18)[141]. Ma to na celu pokazać, kim jest Jezus zarówno w swoim nauczaniu, jak i działaniu.

Dawanie świadectwa zostało uczniom zadane w konkretnej sytuacji egzystencjalnej określonej przez odejście Jezusa ze świata do domu Ojca i nienawiść świata (por. 15,18-25). Żeby zrozumieć funkcję ucznia jako świadka, należy ją przebadać właśnie w kontekście jego sytuacji egzystencjalnej oraz w świetle przyjścia Parakleta, który również pełni rolę Świadka (15,26). W celu odkrycia charakteru świadectwa ucznia, należy przebadać również to, „kto i co" pełni funkcję świadka Jezusa w pierwszej części narracji Czwartej Ewangelii (rozdz. 1-12), a więc podczas Jego ziemskiej działalności. Pełny obraz znaczenia teologicznego świadectwa uczniów można jednak otrzymać tylko w świetle zrozumienia Jezusa jako świadka prawdy (por. 18,37).

Dany uczniom przez Jezusa nakaz dawania świadectwa znajduje się w centralnej części Mowy pożegnalnej (15,1-16,4a), w której przeciwstawiona jest jedność miłości między Jezusem i Jego uczniami (15,1-11) nienawiści świata (15,18-25). Uczniowie, których egzystencja zależy od ich łączności z Jezusem (por. zwł. 15,1-8), narażeni są na nienawiść świata (15,18). Przyczyną tego, że świat ich znienawidził, jest ich jedność z Jezusem (15,18-19). Grzech i zło świata polegają na tym, że świat odrzucił słowa i dzieła Jezusa (15,22.24). Słowa i dzieła[142] są instrumentami Chrystusowego świadectwa[143].

lii; 10 razy w listach Janowych; 4 razy w księdze Apokalipsy. W całym Nowym Testamencie pojawia się on 76 razy, z czego 47 w dziele Janowym.

[141] Zob. A. Jankowski, *Paraklet*, s. 202.

[142] „Ja mam świadectwo większe od Janowego. Są to dzieła, które Ojciec dał Mi do wykonania; dzieła, które czynię, świadczą o Mnie (τὰ ἔργα ἃ ποιῶ μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ), że Ojciec Mnie posłał" (J 5,36).

[143] O świadectwie w odniesieniu do wierszy 15,22.24 pisze: A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 291. Oraz szczególnie wyraźnie: C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, s. 482: „The connection with the context is important. Jesus testifies against the Jews, who hate him, and crowns his testimony with a reference to he Jews' own Bible. The Paraclete will continue to testify to Jesus. The disciples also bear witness (v. 27)". W podobny sposób pisze również T.L. Brodie, *The Gospel According to John*, s. 489: „The idea of bearing witness, of bringing the word to the world, is a coherent development of the preceding ideas (of relying on the word, 20; and of Jesus, the incarnate Word, coming to the world, 22-24)". Johanes BEUTLER (*Martyria*, s. 299) argumentuje, iż motyw świadectwa jest w 15,18-25 obecny nie tylko poprzez wskazanie na dzieła, pełniące w narracji funkcję świadectwa, ale również poprzez odwołanie się na słowa Prawa w 15,25 (ὁ λόγος ὁ ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν γεγραμμένος). Również Pismo pełni w Czwartej Ewangelii rolę świadka (5,39). W identyczny sposób argumentuje również Giuseppe FERRARO (*Il Paraclito, Cristo, Il Padre nel Quarto Vangelo*, s. 106) „Ora proprio queste due realtà, le opere e le Scritture entrano nel tema della testimonianza a favore di Gesù".

Kontynuatorami tego świadectwa będą: Paraklet Duch Prawdy i w jego świetle uczniowie. W ten sposób objawienie, które Jezus przyniósł za pośrednictwem swojego słowa i swoich dzieł, nadal będzie trwało w świecie[144].

Przedmiotem świadectwa Parakleta i uczniów jest Jezus[145]. Na osobie Jezusa skupiać ma się życie ucznia, jego świadectwo ma być chrystocentryczne. Działalność wspólnoty uczniów – Kościoła – ma się koncentrować na Jezusie. On jest przedmiotem i źródłem świadectwa uczniów. Prawomocność świadectwa uczniów potwierdzona jest przebywaniem uczniów z Jezusem (ὅτι ἀπ᾽ ἀρχῆς μετ᾽ ἐμοῦ ἐστε). Ogólnie rzecz biorąc, podstawą jakiegokolwiek świadectwa jest osobiste doświadczenie, osobiste poznanie rzeczy lub osoby, o której się zaświadcza[146]. Nie przez przypadek więc wezwanie do dawania świadectwa znajduje się w bliskim kontekście obrazu krzewu winnego, ilustrującego tę najściślejszą więź uczniów – latorośli – z Jezusem – krzewem winnym.

Świadectwo ucznia jest historycznie ugruntowane w przebywaniu z Jezusem „od początku" (ἀπ᾽ ἀρχῆς) Jego działalności[147]. Wspólnota Janowa jest świadoma historyczności Jezusowego Objawienia[148]. Doświadczenie pierwszych uczniów Jezusa jest unikalne i ono jest źródłem wiary dla następnych generacji chrześcijan. W sposób doniosły jest to wyrażone w 1 J 1,1-3:

---

144 Zob. F.J. Moloney, *The Gospel of John*, s. 430.

145 Zob. J. Beutler, *Martyria*, s. 275: „Als Ergänzung des μαρτυρεῖτε hat man das περὶ ἐμοῦ von V. 26 hinzuzunehmen". Dla motywu świadectwa w Czwartej Ewangelii charakterystyczne jest, iż świadectwo odnosi się wyłącznie do osoby Jezusa i Jego dzieła. Por. H. Strathmann, μάρτυς, μαρτυρέω, κτλ. TDNT IV, s. 496-497.

146 Od strony etymologicznej, u podstaw znaczenia czasownika μαρτυρέω znajduje się idea pamiętania – „to bear in mind," „to remember," „to be careful," [...] Hence μάρτύ was probably „one who remembers, who has knowledge of something by recollection, and who can thus tell about it," i.e., the witness". H. Strathmann, μάρτυς, μαρτυρέω, κτλ. TDNT IV, s. 475.

147 Zob. F.J. Moloney, *The Gospel of John*, s. 434. Oraz: R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 690: „In the setting of the Last Supper, *ap arches* means Jesus' ministry when disciples began to follow him; [...] The theme that those who were with Jesus during his ministry were privileged witnesses is found also in the Lucan writings: Luke i 2 speaks of „those who from the beginning were eyewitnesses"; Acts i 21 specifies that the place of Judas had to be filled from „the men who accompanied us during all the time that the Lord Jesus went in and out among us". Co prawda niektórzy egzegeci, ze względu na paralelę z J 1,1 (oraz Rdz 1,1), wskazują na początek stworzenia lub „początek Logosu". Por. np. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, s. 483: „... elsewhere in John ἀρχή refers not to the beginning of the ministry but the beginning e beginning of creation, or of time". Bardzo słusznie jednak pisze Wolfgang Baur (*První, druhý a třetí list Janův*, [MSK NZ 17] Kostelní Vydří 2001, s. 26), iż dla teologii janowej „výchozím bodem úvahy není stvoření světa, nýbrž „nové stvoření" věřících přijetím křesťanské zvěsti (ve smyslu v. 2,7)".

148 Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 134.

To wam oznajmiamy, co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce, bo życie objawiło się. Myśmy je widzieli, o nim świadczymy i głosimy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione, oznajmiamy wam, cośmy ujrzeli i usłyszeli, abyście i wy mieli współuczestnictwo z nami.

Świadectwo ucznia Jezusowego wypływa z jego osobistego przebywania z Jezusem. Apostołowie i pierwsza generacja chrześcijan mieli możliwość fizyczno-zmysłowego obcowania z Jezusem. Jest ono pewnego rodzaju gwarantem autentyczności, wiarygodności świadectwa wspólnoty uczniów. W Czwartej Ewangelii świadectwo zakłada fizyczne doświadczenie – widzenie. Już w Prologu Ewangelii te dwa akty występują we wzajemnym powiązaniu: Wcielony Logos jest zarazem przedmiotem „wspólnotowego" widzenia i świadectwa Chrzciciela, jako dwóch równobieżnych aktów prowadzących do wiary i przyjęcia Chrystusa[149]. Zwłaszcza wiersze 1,32.34, opisujące świadectwo Jana Chrzciciela, łączą widzenie ze świadectwem. Jan mówi: „ujrzałem i dałem świadectwo (ἑώρακα καὶ μεμαρτύρηκα), że On jest Synem Bożym" (1,34). Jan Chrzciciel jest w ten sposób „świadkiem naocznym (1,32.34), pierwszym z wielu (vgl. 1,14), którzy dawali świadectwo o dziełach Jezusa"[150], a tym samym jest wzorem dla ucznia.

W zmienionych warunkach Kościoła po Jezusowym odejściu to doświadczenie osobiste nie przestało jednak trwać lub słabnąć, dzięki przyjściu Parakleta–Ducha Prawdy. On uobecnia Jezusa w wierzącej wspólnocie (14,16n). Jak zostało pokazane w egzegezie 14 rozdziału, pierwszym zadaniem Parakleta jest przebywanie razem z uczniami. Składając obietnicę udzielenia Ducha Jezus wyjaśnia, na czym będzie polegała istota misji Parakleta: „A ja będę prosił Ojca a innego Parakleta wam da, aby z wami był na zawsze" (14,16). Obiecany Duch–Paraklet ma na ziemi zastąpić Jezusa w Jego funkcji bycia z uczniami[151]. Dzięki temu trwałe przebywanie z Jezusem można (por. czas teraźniejszy ἐστε w 15,27) odnosić również do wspólnoty popaschalnej[152]. Dzięki działalności Ducha, przebywanie z Jezusem nie

[149] Por. A. T. Lincoln, *The Beloved Disciple as Eyewitness and the Fouth Gospel as Witness*, JSNT 85 (2002), s. 8. Lincoln wskazuje na znaczeniowe pokrewieństwa widzenia z przyjęciem (J 1,11.12.16), poznaniem (1,10) i wiarą (1,7.12). Pisze, iż motywy te wyrażają odpowiedź wiary wspólnoty na przyjście Chrystusa i w ten sposób są pewnego rodzaju manifestacją tej wiary, jej świadectwem.

[150] L. Schenke, *Johannes Kommentar*, s. 44.

[151] Por. H. Witczyk, *Paraklet Duchem Nowego Przymierza (J 14,15-17)*, s. 84-85. Por. również: J. Szlaga, *Historiozbawcza misja Ducha świętego*, w: *Duch święty – Duch Boży*, red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, Lublin 1985, s. 104: „W czasie, jaki upływa między pierwszym i drugim przyjściem Jezusa, działa Duch-Paraklet, poprzez pojedyncze i kolejne paruzje, uobecniając działania samego Jezusa, czyli Jego trwającą paruzję".

[152] Zob. F.J. Moloney, *The Gospel of John*, s. 431: „The other Paraclete, the Spirit of truth whom Jesus will send, and who proceeds from the Father, continues this revelation

dotyczy tylko czasów apostolskich, lecz stało się wspólnotą życia każdego ucznia z Jezusem, jako podstawa dla świadectwa ucznia[153].

Zadaniem Parakleta–Ducha Prawdy, według 15,26, jest dawanie świadectwa o Jezusie (ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ). W Ewangelii świadectwo Parakleta jest ściśle złączone ze świadectwem, które dają uczniowie o Jezusie[154]. Niewidzialne świadectwo Ducha urzeczywistnia się poprzez świadectwo uczniów[155]. Uczniowie umocnieni świadectwem Ducha Parakleta będą zdolni do tego, żeby samemu dawać świadectwo. Osobiste doświadczenie Jezusa – jako źródła świadectwa – pogłębiane zostaje przez działania Ducha (zob. J 14,26; 16,12). W ten sposób świadectwo uczniów otrzymuje nowe impulsy do głębszego zrozumienia słowa Jezusa i Jego osoby. Paraklet–Duch Prawdy, prowadząc uczniów w pełni prawdy (16,13), uzdalnia ich do świadectwa o Chrystusie, który jest Prawdą (zob. 16,4).

Inne wypowiedzi o Paraklecie odkrywają nam, w czym konkretnie ma się wyrażać jego świadectwo. Najbliższą paralelą dla omawianego tekstu jest perykopa J 16,8-13[156]. Według tego tekstu rolą Parakleta jest przekonanie świata o grzechu, o sprawiedliwości i sądzie. Funkcja Parakleta jest określona czasownikiem ἐλέγχω, który oznacza: „wydobyć coś na światło dzienne", „przedstawić", „pokazać", „udowodnić", „napomnieć". Paraklet ma więc pokazać grzech świata, o którym jest mowa w perykopie J 18,15-19. Jezus, oskarżony przez świat (zob. J 8,46), ma po swoim odejściu obrońcę i świadka – Parakleta. On będzie interweniował jako Duch Prawdy, żeby bronić objawienia Jezusa przeciwko kłamstwu świata, dając uczniom pewność wiary (por. 1 J 5,4-5). Paraklet wykaże winę świata w stosunku do Jezusa. Świat,

(v. 26) along with disciples who have been with Jesus from the beginning, hearing his words and seeing his works (v. 27). [...] It will form part of their lives in the in-between-time. Thus the Paraclete must play a role, continuing the revelation of God that has taken place in and through Jesus [...] now that he is no longer present with the disciples".

153 Zob. J. Beutler, *Martyria*, s. 275.

154 Zob. tamże, s 275. „... darf auch Zeugnis der Jünger nicht von dem des Geistes unabhängig gedacht werden".

155 Johannes Beutler (*Martyria*, s. 298) pisze o świadectwie Ducha jako o wewnętrznym pryncypium („inneres Prinzip") świadectwa uczniów. Por. również: M. Hasitschka, *Die Parakletworte im Johannesevangelium*, s. 106. „Er gibt Zeugnis durch sie". A. Paciorek (*Duch święty kontynuatorem obecności Jezusa*, s. 21) argumentuje nawet za zależnością świadectwa uczniów od świadectwa Parakleta: „U Jana świadectwo uczniów jest drugorzędne w stosunku do świadectwa Ducha (15,26n). Dopiero kiedy uczniowie sami we wnętrzu przyjmą świadectwo Ducha, są zdolni ze swej strony dawać świadectwo".

156 Zob. M. Hasitschka, *Die Parakletworte im Johannesevangelium*, s. 106. „Aufgrund der engen Beziehung zwischen den Parakletworten 15,26-27 und 16,7-11 (gemeinsamer Kontext, gemeinsames sprachliches Merkmal: „kommen" und „senden") kann auch ein Zusammenhang zwischen μαρτυρέω und ἐλέγχω angenommen werden. Ἐλέγχω bezeichnet ein Aufdecken (ans Licht bringen, nachweisen), das eng mit der Zeugnistätigkeit für Jesus verbunden ist".

który oskarża Jezusa i chce go potępić, sam zostanie oskarżony i potępiony[157].

Jan Paweł II za teren działania świadczącego Parakleta uważa ludzkie sumienia: „Ewangeliczne «przekonywanie o grzechu» pod wpływem Ducha Prawdy nie może urzeczywistniać się w człowieku na innej drodze, jak tylko na drodze sumienia"[158]. Rzeczywiście, ów proces „dokonuje się w sumieniu i wnętrzu człowieka wierzącego"[159]. Tam, gdzie swoje siedlisko ma wiara, gdzie Jezus jest przyjmowany jako światło życia[160].

Świadectwo Ducha Świętego i uczniów należy pojmować w odniesieniu do wszystkich pojedynczych świadków Jezusa, występujących w narracji Czwartej Ewangelii. Pierwszym świadkiem, według kolejności w narracji, jest Jan Chrzciciel. Już w Prologu (1,7-8) przedstawiony jest jako świadek. Tę funkcję Jana Chrzciciela potwierdzają kolejne teksty Ewangelii (1,15.19.32.34; 3,26; 5,23). Następnym świadkiem jest sam autor Ewangelii, który podkreśla wagę swojego naocznego świadectwa (19,35; 21,24). Ewangelia wspomina również świadectwo kobiety Samarytanki (4,39) oraz naocznych świadków wskrzeszenia Łazarza (12,17). Świadectwa o Jezusie znajdują się w słowach Pisma (5,39) oraz Jego własnych dziełach (10,25). Szczególnym świadkiem Syna jest Jego Ojciec (8,18).

Dla tematu świadectwa w dziele Janowym bardzo ważny jest aspekt objawieniowy. Taki charakter posiada świadectwo Chrzciciela[161]. Jego istotą jest kerygmat. W Prologu 1,15 dookreślone jest to czasownikiem κράζω[162], którego podstawowym znaczeniem jest „głośno wołać"[163], ale w Czwartej Ewangelii ma on charakter objawienia (por. 7,28; 7,38; 12,42)[164]. Świadectwo

---

[157] Zob. J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha świętego*, s. 214.

[158] *Dominum et Vivificantem*. Encyklika Ojca świętego Jana Pawła II o Duchu Świętym, Roma 1986, nr. 43.

[159] A. Paciorek, *Duch Święty kontynuatorem obecności Jezusa*, s. 21. Przeciwnego zdania jest A. Jankowski, *Paraklet*, s. 203-204.

[160] Zob. J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha Świętego*, s. 214.

[161] Również w 1 J 1,2 świadectwo wspólnoty Janowej posiada charakter kerygmatyczny. Por. W. Baur, *První, druhý a třetí list Janův*, s. 26-27.

[162] Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦκαὶ κέκραγεν.

[163] Biblia Tysiąclecia tłumaczy: „Jan daje o Nim świadectwo i głośno woła"; Biblia Warszawska: „Jan świadczył o nim i głośno wołał"; Biblia Warszawsko-Praska: „Jan dawał o Nim świadectwo wołając". Natomiast najnowszy przekład Nowego Testamentu, pióra pawlistów, wyraźnie podkreśla aspekt kerygmatyczny: „Jan daje o Nim świadectwo i głosi".

[164] Por. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, s. 166. Κράζειν is used again at 7.28,37; 12.44 to introduce important pronouncements of Jesus. Johannes Beutler (*Martyria*, s. 248), pokazując kerygmatyczny charakter świadectwa Jana Chrzciciela, wskazuje na dźwiękowe pokrewieństwo (wywołane przez identyczną kolejność spółgłosek) czasownika κράζειν z czasownikiem κηρύσσω oraz na starotestamentowe tło głoszenia prorockiego, w którym często występował w podobny sposób brzmiący czasownik קרא.

Chrzciciela rozbrzmiewa w ten sposób w sile jego głosu. Jego wołanie jest nosicielem ważnej, doniosłej treści o istocie osoby Chrystusa – Jednorodzonego Syna Bożego – i Jego misji.

Jak już zostało wspomniane świadectwo jest oparte na widzeniu (1,34; 19,35; 1 J 1,2; 4,14), sam Jezus świadczy o tym, co widział i słyszał (3,32[165]) u Ojca. Świadectwo Jezusa jest właśnie w ten sposób „direttamente rivalazione della vita in Dio”[166].

Przedmiotem świadectwa jest zawsze postać Jezusa – Jego osoba i Jego tajemnica. Jest wiele świadków, lecz tylko jeden przedmiot świadectwa. Istotą świadectwa nie jest historyczność osoby Jezusa czy poszczególnych epizodów z Jego życia. Świadectwo zawsze koncentruje się na istocie i godności osoby Chrystusa i jego relacji z Ojcem.

Celem świadectwa jest wiara. Wyraża to w sposób doniosły Prolog Ewangelii 1,7 opisujący przyjście Chrzciciela. W zdaniu złożonym jest najpierw opisane, iż celem przyjścia Chrzciciela, to jest jego misji, jest świadectwo: „Przyszedł on na świadectwo” (εἰς μαρτυρίαν – 1,7). Cel misji Chrzciciela zostaje potwierdzony w dalszej części zdania, rozwiniętej poprzez dwa zdania podrzędne celowe, które wprowadza spójnik ἵνα[167]. Zwłaszcza drugie zdanie podrzędne jest dla nas ważne, bowiem określa metę Janowego świadectwa: „by wszyscy uwierzyli przez niego”. Celem świadectwa jest więc wiara w Światłość – Chrystusa[168]. Wiara jest w sposób istotny przekazana za pośrednictwem świadectwa. Dla autora Ewangelii każda wiara zbudowana jest na świadectwie, które daje jej wsparcie i podporę, jednak zostawia margines, który pozwala na podejmowanie własnych decyzji[169].

W Czwartej Ewangelii temat świadectwa połączony jest z motywem sądu. Niektórzy egzegeci całą narrację Czwartej Ewangelii rozpatrują w kontekście kosmicznego sądu, wytoczonego między grzesznym światem, opano-

[165] Por. również 3,11, które mówią o świadectwie wspólnoty janowej identyfikującej się ze świadectwem Chrystusa.

[166] I. de la Potterie, *Giovanni Battista e Gesú testimoni della Veritá nel quarto vangelo, Gesú Veritá,* Torino 1973, s. 168. De la Potterie rozróżnia świadectwo Jezusa oparte na bezpośrednim oglądaniu boskiej rzeczywistości i świadectwo ludzkie (Jana Chrziciela). To ostatnie również opiera się na widzeniu, lecz człowiek widzi tylko rzeczywistość ziemską, która jest znakiem innej rzeczywistości – nadprzyrodzonej, o której świadczy.

[167] Zob. J. Beutler, *Martyria*, s. 242. „Der finale Charakter des εἰς μαρτυρίαν wird noch durch das nachfolgen (doppelte) ἵνα verstarkt. Man kann diese Verdoppelung einer finalen Wendung durch einleitendes εἰς τοῦτο als ein bei Johannes häufig vorkommendes Stilmerkmal bezeichnen”.

[168] Co prawda w 1,7 nie ma bliżej określonego przedmiotu wiary, jednak w kontekście Czwartej Ewangelii przedmiot ten jest oczywisty, jest nim Chrystus. Por. J. Beutler, *Martyria*, s. 245: „Glauben bei Johannes, auch absolut gebraucht, ist Glauben an Christus zum ewigen Leben”.

[169] Zob.R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, s. 227.

wanym przez władcę tego świata, i Bogiem, którego na ziemi uobecnia Jego posłany Syn[170]. Znaczeniem słowa „świadczyć" (μαρτυρέω) jest w tym kontekście: „wypowiedzieć o prawdzie na korzyść kogoś drugiego". Paul Ricoeur w swoim eseju *The Hermeneutics of Testimony*[171] bardzo trafnie pokazuje iż, w dyskursie religijnym, zwłaszcza w pismach Janowych, doświadczenie świadectwa religijnego wyrażone jest poprzez metafory jurydyczne, przy czym świadectwo nie dotyczy izolowanych faktów – jak to jest w rzeczywistym procesie sądowym – lecz całej egzystencji osoby, w tym przypadku osoby Chrystusa[172].

W Czwartej Ewangelii szczególny sens posiada świadectwo Ojca. W rozdziale 5 opisane jest cudowne uzdrowienie chromego nad sadzawką Betesda (5,1-18), które wywołało wrogą reakcję Żydów oskarżających Jezusa o to, iż złamał przykazania dotyczące Szabatu i czynił się równym Bogu. Jezus, w odpowiedzi, mówi o władzy, której udzielił Mu Ojciec (5,19-30) i świadectwie, które Ojciec o Nim daje. (5,31-39). Jest ono podstawą wiarygodności Jezusa jako wysłańca Bożego[173]. Ojciec świadczy o godności i autorytecie Jezusa. O świadectwie Ojca mówi pośrednio wiersz 32, który nazywa Go „kimś innym", który daje prawdziwe świadectwo o Jezusie[174]. Wiersz 37a mówi w sposób bezpośredni, iż Ojciec, który posłał Jezusa, wydał świadectwo o Nim (ὁ πέμψας με πατὴρ ἐκεῖνος μεμαρτύρηκεν περὶ ἐμοῦ). Czas *perfectum* czasownika μαρτυρέω wskazuje na świadectwo Ojca jako odwieczne, trwałe, nieustannie oddziałujące na człowieka[175]. Świadectwo Ojca nie jest dane bezpośrednio, nie można oczekiwać Teofanii Ojca (5,37)[176]. Czwarta Ewangelia wymienia trzy ważne świadectwa, poprzez które przemawia Ojciec.

---

170 Por. A. T. Lincoln, *Truth on Trial: The Lawsuit Motif in the Fourth Gospel*, Peabody, 2000, s. 12-262. J.L. Kovacs, *„Now shall the ruler of this world be driven out": Jesus' death as cosmic battle in Joh 12,20-36*, JBL 114 (1995), 2, s. 227-247. Por. również: A. Jankowski, *Paraklet*, s. 202-203.

171 P. Ricoeur, *The Hermeneutics of Testimony*, w: tenże, *Essays on Biblical Interpretation*, Philadelphia 1980, s. 119-54.

172 Por. tamże, s. 130-142.

173 Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, s. 96.

174 Por. G. Ferraro, *Il Paraclito, Cristo, Il Padre nel Quarto Vangelo*, s. 91. „Gesù adduce la presenza di un altro che testimonia per lui, cio è Dio Padre, il quale verrà esplicitamente nominato nel seguito del brano". Bardzo trafnie pisze również: F.J. Moloney: *The Gospel of John*, s. 186. „Although the reader nught understand that the „other" is the Father of Jesus, this is not the case for „the Jews". Jesus thus turns to witnesses they have seen and heard: John the Baptist (vv. 33-35) and the works of Jesus (v. 36)".

175 Por. J. Beutler, *Martyria*, s. 260-261.

176 Por. Schenke L., *Johannes Kommentar, s. 113-114.* „Gottes wahres Wort und Zeugnis ergehen niemals unmittelbar. Er spricht und bezeugt stets durch andere, und alles kommt darauf an, im Wort der anderen Zeugen Gottes eigenes Zeugnis wahrzunehmen".

Pierwsze jest świadectwo Jana Chrzciciela (w. 33-34). Jezus przypomina Żydom, iż wysłali oni posłańców do Jana Chrzciciela (por. 1,19), a on zaświadczył o Chrystusie jako Baranku Bożym (1,19.35) i Synu Bożym (1,34). Świadectwo Chrzciciela jest więc na pewno tym, które adresaci (por. ὑμεῖς) słów Jezusa widzieli i słyszeli. Choć Jan jest posłany od Boga (ἀπεσταλμένος παρὰ Θεοῦ – 1,6) i jego świadectwo ma u Boga swoje źródło, pozostaje jednak świadectwem ludzkim, z charakterem doczesnym (por. 5,34-35)[177]. Następnym świadectwem pośrednim, ale zdecydowanie większym od poprzedniego, są dzieła Chrystusa (ἔργα), które pochodzą od Ojca (ἃ δέδωκέν μοι ὁ πατήρ – 5,36). Są zadaniem postawionym Jezusowi przez Ojca, (zob. spójnik ἵνα), które Jezus w sposób doskonały, w sposób absolutny wypełnia (por. czasownik τελείω). Wypełnienie przez Jezusa powierzonego Mu dzieła jest świadectwem tego, iż jest On posłany od Ojca.

Następnym ważnym świadectwem o Jezusie jest Pismo Święte (τὰς γραφάς – 5,39-40). Słowo Boże jest świadectwem *par excellence* o Jezusie – Słowie wypowiedzianym przez Ojca[178]. Żydzi szukają w Piśmie życia wiecznego[179], nie są w stanie pojąć, iż to nie Pismo jest źródłem życia, lecz Ten, o którym ono świadczy. Żydzi, którzy nie są w stanie rozpoznać świadectwa widzialnego, tym samym nie są w stanie rozpoznać świadectwa Ojca, przemawiającego poprzez posłanego Chrzciciela, poprzez dzieła, które dał Synowi do wypełnienia, i wreszcie poprzez słowo.

Jezus jako Światłość świata (8,12) jest tym najwspanialszym świadectwem pochodzącym od Ojca (8,14). Tajemnica Jego pochodzenia jest gwarancją prawdziwości Jego świadectwa, Jego Objawienia[180]. Jedność Syna z Ojcem przejawia się również w jedności Ich świadectwa. Świadectwo Jezusa jest w ten sposób świadectwem Ojca[181].

Posłany przez Ojca Jezus daje świadectwo prawdzie. Na tym polega tożsamość Jezusa, o którą pyta Piłat podczas przesłuchania Go (18,33-38). Podczas przesłuchania, które w ujęciu Czwartej Ewangelii jest w rzeczywistości objawieniem, Jezus zostaje objawiony jako Król (por. zwł. w. 37). Jezus po to przyszedł na świat (εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς

---

[177] Por. F.J. Moloney: *The Gospel of John*, s. 186. „Because of the never-failing witness of the „other" (cf. 5:32) Jesus needs no human witness; but „the Jews" do (5,34a)".

[178] Por. J. Beutler, *Martyria*, s. 262. „Vom »Gotteswort« der atl Offenbarung (V. 38) ist es nur ein Schritt zu seiner äußeren Zusammenfassung in den »Schriften«".

[179] Wypowiedź ta jest świadectwem sytuacji Judaizmu po zburzeniu świątyni. W ramach ówczesnego Judaizmu próbowano zastąpić zniszczone instytucje religijne studiami nad Torą.

[180] Por. Schenke L., *Johannes Kommentar*, s. 167.

[181] Por. tamże, s. 167. „Und da er Gesandter Gottes ist, ist sein Zeugnis gar nicht Selbstzeugnis, sondern muß als Zeugnis Gottes gehört werden".

τὸν κόσμον[182]), żeby dać świadectwo prawdzie (ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ) – żeby dać pełnię Objawieniu, żeby objawić Królestwo, o które Go Piłat pyta. Jezus nie składa świadectwa o prawdzie, lecz – prawdzie[183]. On sam jest Prawdą (14,6). Syn Boży stał się człowiekiem, aby zapoczątkować królestwo oparte na prawdzie, czyli na Nim samym. Innymi słowy – misja Jezusa – wcielonego słowa – polega na doprowadzeniu do pełni Objawienia, uosobionego w Jego własnej Osobie. Jezus składa świadectwo prawdzie, dając się poznać jako Syn Boży.

Świadectwo ucznia jest zatem kontynuacją Jezusowego świadectwa. Uczeń powinien dawać świadectwo o Jezusie, czyli o Prawdzie. Zakończeniem ziemskiej misji Jezusa nie kończy się dawanie świadectwa Prawdzie, dla którego przyszedł na świat. Prawdziwy uczeń Chrystusa kontynuuję to dzieło Jezusa. Napełniony Parakletem–Duchem Prawdy – składa świadectwo o Chrystusie – Prawdzie. Poprzez działanie Ducha uczeń przemienia się w świadka Prawdy, staje się odbiciem Chrystusa.

6. Świat adresatem misji Chrystusa i ucznia

Pojęciem, które często pojawiało się podczas egzegezy Mowy pożegnalnej, jest pojęcie „świat" (ὁ κόσμος – por. 14,17.19.22.27.30.31; 15,18nn; 16,8.11.20.21.28.33). Rzeczownik κόσμος występuje w Czwartej Ewangelii w podstawowym znaczeniu biblijnym jako „dzieło Boga" (por. 1,10; 17,5.24). Stworzony świat jest, w zgodzie z ogólną myślą biblijną, pojmowany jako dobry[184]. Rzeczownik ten należy rozumieć również w jego znaczeniu „zbiorowym": jest to społeczność ludzi, dla których tworzy on naturalną przestrzeń do życia. Świat otrzymuje w ten sposób swój „ludzki" – społeczny charakter. Raymond Brown słusznie zauważa[185], iż świat odnajduje swoją „ekspresję" w człowieku stworzonym na obraz Boga. Walor świata uzależniony jest od

[182] Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 854. Brown poprawnie zaprzecza poglądom, iż te dwa czasowniki odnoszą się do dwu różnych wydarzeń – urodzenia i początku misji w świecie. Jego zdaniem chodzi o „parallelism and both refer to the same thing. John [...] in the present instance ues parallelism to make it clear that Jesus' birth was the coming into the world of divine truth". Por. tamże.

[183] Por. J. Beutler, *Martyria*, s. 321. „Jesus bezeugt nicht die Wahrheit, sondern legt Zeugnis ab für die Wahrheit (dativus commodi)".

[184] „Wyszedłszy z rąk Bożych, świat nadal ukazuje dobroć Boga. Bóg w swojej mądrości zorganizował świat jako prawdziwe dzieło artysty, jednolite i zharmonizowane (Prz 8,22-31; Job 28,25n)". C. Lesquivit, P. Grelot, Świat, STB, s. 954.

[185] Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 1, s. 508-509.

odpowiedzi człowieka na objawienie się Boga Ojca w Jezusie. W ten sposób rzeczownik ten otrzymuje różne odcienie swojego znaczenia – zwłaszcza w odniesieniu do Boga, Syna i Jego uczniów – które to odniesienia zostały bliżej przedstawione w II ekskursie. W Mowie pożegnalnej świat występuje jako wróg Jezusa i Jego uczniów (por. zwł. 15,18n). Wrogość ta jest przedstawiona jako reakcja na działalność Jezusa (15,22.24), która w konsekwencji zostanie skierowana przeciwko uczniom.

W niniejszej interpretacji teologicznej świat zostanie przedstawiony jako miejsce misji Jezusa przychodzącego na ziemię (1,9) z woli swojego Ojca (3,16). W drugiej przedstawiona zostanie negatywna reakcja świata opanowanego przez Ojca kłamstwa (8,44). Następnie zaś opisany zostanie stosunek ucznia Chrystusa do świata, na który Mistrz go posyła, tak jak i On został posłany na świat przez swojego Ojca (por. 17,18)[186].

Teologiczne znaczenie terminu „świat" ujawnia się już w Prologu Ewangelii[187] zawierającym główne motywy teologiczne dzieła rozwijane w narracji. Słowo „świat", co prawda, pojawia się dopiero w wierszu 1,9, lecz już od pierwszych wierszy fragmentu, rozwijany jest obraz świata. Wiersz 1,3 podkreśla, iż wszystko (πάντα) – całe stworzenie – stało się za pośrednictwem Boskiego Słowa. Świat zawdzięcza mu zatem swoją egzystencję (*Dasein*) i swój charakter stworzenia Bożego[188]. Myśl tę potwierdza tekst 1,10, w którym słowo „świat" określa tę samą rzeczywistość, która została opisana przez słowo „wszystko" w 1,3. Świat powstał przez Słowo. Świat jest więc przedstawiany, od samego początku Ewangelii, w relacji do Logosu – Chrystusa. Odwieczny Logos przebywa na świecie (ἐν τῷ κόσμῳ ἦν – 1,10). Nie trzeba tworzyć relacji pomiędzy światem i Logosem, bo istnieje ona od samego stworzenia

[186] Teologia świata jest w Czwartej Ewangelii przedstawiona w pewnym rozwoju determinowanym przez ciąg narracji Ewangelii Por. N. H. Cassem, *A Gramatical and Contextual Inventory of the use of* κόσμος *in the Johannine Corpus*, s. 88. Chcąc naśladować ten rozwój myślowy w niniejszym paragrafie, nie zaczniemy go interpretacją teologiczną Mowy pożegnalnej, w której świat jest przedstawiony jako wróg Jezusa i w konsekwencji Jego uczniów, lecz postaramy się przedstawić to zagadnienie w sposób całościowy.

[187] „Der Prolog (1,1-18) ist weithin eine Beschreibung der zwischen dem göttlichen Logos und der Welt bestehenden Beziehung". A. Lindemann, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium*, w: D. Lührmann, G. Strecker hg., *Kirche: Festschrift für G. Bornkamm*, Tübingen 1980, s. 139.

[188] Zob. O. Schwankl, *Die johanneische Gemeinde in der Welt von damals: Zu einem problematischen und exemplarischen Verhältnis*, w: J. Eckert, M. Schmidl, H. Steickele (hrsg.), *Pneuma und Gemeinde. Christsein in der Tradition des Paulus und Johannes: Festschrift für Josef Heinz zum 65. Geburtstag*, Düsseldorf 2001, s. 277. Pojęcie świata jako stworzenia Bożego uwidacznia się w modlitwie Chrystusa (por. 17,5.24). Por. S. MędaLa, *Świat*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992^2, s. 349.

świata. Logos i świat przynależą do siebie[189]. Obraz świata w Ewangelii uwarunkowany jest jego relacją do Chrystusa[190]. Chrystus – w jedności z Ojcem – jest początkiem świata. Od Niego pochodzi świat i jego wartość. Świat ma – mówiąc słowami Josefa Blanka – „eine grundlegende Affinität zum Logos"[191] i nie można go zrozumieć bez tego „przyporządkowania".

W 14 wierszu Prologu opisane jest ważne wydarzenie dla świata – wcielenie Logosu (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο). Słowo stało się ciałem, a więc częścią ludzkiego świata, zaczęło w sposób historyczny istnieć „wśród nas", to jest w świecie[192]. Jezus – światłość prawdziwa – przychodzi na świat (1,9)[193], by oświecać każdego człowieka. Wiersz ten przedstawia misję Chrystusa, który często określa siebie jako „Światłość świata" (zob. 3,19; 8,12; 9,5; 12,46a).

Ojciec posyła swojego Syna na świat (ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον 3,17). Rzeczownik κόσμος występuje w Czwartej Ewangelii stosunkowo często z czasownikiem ἀπέστέλλω (por. 10,36; 17,21.23.25 oraz 1 J 4,9.14) i wskazuje na miejsce działalności Syna, posłanego przez Ojca[194]. Świat stanowi więc teren, na którym Syn spełnia misję powierzoną mu przez Ojca. Świat, do którego przychodzi Syn, ewangelista postrzega nie tyle jako miejsce zamieszkania, ile raczej jako miejsce posłania Chrystusa. Ziemskie życie Jezusa utożsamia się z jego posłannictwem[195].

Konstrukcje „posłać na świat" oraz „przyjść na świat" określają więc miejsce misji, teren działania Jezusa[196]. Ojciec zsyła swego Syna na świat (3,16; por 1 J 4,9), aby świat mógł być zbawiony (3,17). Ojciec poświęcił i po-

[189] „Logos und Welt gehören insofern zusamen, als (V. 10b; vgl. V. 3) die Welt durch den Logos geschaffen ist". A. Lindemann, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium*, s. 140.

[190] „Die Welt ist für Johannes keine „erste" und eigenständige Größe; sie interessiert ich nicht „an und für sie", sondern nur in ihrem Verhältnis zu Christus und von daher auch zur Gemeinde. [...] Zwischen Christus un dem Kosmos besteht, in zwischen menschlichen Metaphorik gesprochen, ein kompliziertes, schwieriges, äußerst gespanntes Verhältnis – und infolgedessen auch zwischen der Welt und der Gemeinde". O. Schwankl, *Die johanneische Gemeinde in der Welt von damals*, s. 277.

[191] J. Blank, *Der Mensch vor der radikalen Alternative. Versuch zum Grundansatz der „johanneischen Antropologie"*, Kairos 22 (1980), s. 151.

[192] Zob. A. Lindemann, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium*, s. 141.

[193] Grecki tekst wiersza 9 można zrozumieć w dwojaki sposób: a) „Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi". b) „Była światłość prawdziwa przychodząca na świat, która oświeca każdego człowieka". Akceptując sugestie Raymonda Browna (*The Gospel according to John*, vol. 1, s. 9-10) przyjmujemy tłumaczenie b.

[194] Por. A. Kuśmirek, *Posłannictwo Jezusa Chrystusa*, s. 153.

[195] Tamże, s. 277.

[196] Wnikliwą analizę określeń przestrzennych zawartych w Ewangelii św. Jana przeprowadza D. Molat; *Remarques sur le vocabulaire spatial du quatriè évangile*, Studia evangelica 1 (1959), s. 321-328.

słał (ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν – 10,36) swojego Syna na świat. Czasownik ἁγιάζω oznacza wyjątkowość misji Jezusa, szczególne wybranie i zlecenie misji Bożej[197]. Bóg Święty działa przez Jezusa w świecie.

Świat jest w Czwartej Ewangelii przedstawiony nie tylko jako teren misji Jezusa, lecz także jako adresat Jego objawiającego i zbawczego działania. W Mowie pożegnalnej Jezus mówi o słowach i dziełach, których świat słuchał i oglądał (15,22-24). W ten sposób ogólnie przedstawione jest dzieło objawienia Chrystusa adresowane do świata. Idea objawienia jest jednym z głównych tematów teologicznych Czwartej Ewangelii. Objawienie Chrystusa i Jego zbawcze dzieło dokonują się w przestrzeni i czasie – w „świecie". Adresatem objawienia są ludzie – tworzący „świat"[198].

Jezus przychodzi na świat jako Światłość (τὸ φῶς) oświecająca każdego człowieka – świat (zob. 1,9; 12,46). Symbol światłości oznacza w czwartej Ewangelii poznanie Boga poprzez objawienie, które przynosi Chrystus[199]. Jezus przychodzi jako prawdziwa światłość Objawienia, która, według starotestamentowej myśli, zawarta była w mądrości Prawa[200]. „Oświecająca funkcja" objawienia Chrystusa objęła każdego człowieka, wkroczyła w historię ludzką i jest dostępna dla wszystkich. Działanie światłości dotyka wszystkich ludzi, ogarnia cały świat. Chrystus jest posłany od Ojca na świat, żeby Go objawił (8,26), żeby dał świadectwo Prawdzie. Objawienie skierowane jest do świata. Chrystus objawia swoją miłość do Ojca, kiedy posłuszny Jego woli kieruje swoje kroki ku krzyżowi (por. 14,31).

Świat jest adresatem daru życia, który Jezus przynosi. W Mowie eucharystycznej (rozdz. 6) mówi: „Chlebem Bożym jest Ten, który z nieba zstępuje i życie daje światu" (6,33) oraz: „Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało za życie świata" (6,51). Chrystus, który ma życie w sobie (5,26), przekazuje siebie samego jako życiodajny chleb dla świata. Daje On siebie w postaci chleba nie tylko wybranym, lecz „światu", to znaczy wszystkim ludziom. Wyrażenie ὑπὲρ τῆς ζωῆς odnosi się do zbawczego dzieła Chrystusa. Jezus oddaje swoje życie za życie świata. Światu ofiaruje zbawienie w eucharystii.

Jest to wola Ojca: „tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie

[197] A. Kuśmirek, *Posłannictwo Jezusa Chrystusa*, s. 153.

[198] Trafnie pisze o tym Udo Schnelle (*Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 2002^{4}, s. 550): „Jesus Christus gibt als das vom Himmel herabgekommene Brot dem Kosmos Leben (Joh 6,33), er ist das Licht der Welt (Joh 9,5), Jesus kam, um den Kosmos zu retten (vgl. John 3,17; 4,42; 12,47)".

[199] Dogłębnie analizuje ten symbol C.R. Koester, *Symbolism in the Fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community*, Minneapolis 2003^{2}, s. 141-149.

[200] „Many Jews and Samaritans understood that the wisdom of God was localized in the Law of Moses, which was often identified as a source of Light". C.R. Koester, *Symbolism in the Fourth Gospel*, s 146.

wieczne (3,16)". Znaczące jest, iż życie wieczne nie jest zarezerwowane dla określonej grupy, dla wybranej elity, ale każdy (πᾶς) jest potencjalnym wierzącym (ὁ πιστεύων). Jezus oferuje zbawienie całemu światu.

Celem misji Jezusa w świecie jest zbawienie świata, które ma swoje korzenie w Bożej niezasłużonej miłości. Syn jest Zbawicielem świata (4,42), „Barankiem Bożym, który gładzi grzechy świata.".. (1,29). Świat jest obiektem miłości mierzonej darem jedynego, umiłowanego w jedyny i niepowtarzalny sposób Syna Bożego. Ewangelista podkreśla, iż Bóg działa, żeby zbawić, a nie potępić czy zniszczyć (por. 3,16-17)[201].

Paradoksalnie reakcja na działalność Jezusa w świecie i dla świata jest wroga. Jezus przychodzi na świat jako Objawiciel Ojca, lecz świat Go odrzuca (ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω – 1,10)[202]. Wiersz 11 Prologu powtarza tę samą myśl, ale za pomocą innych słów: „przyszło do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli". Zdanie to podkreśla antropologiczny wymiar świata. To konkretni ludzie, z których składa się świat, odrzucili Jezusa[203]. Trudno jest pojąć,[204], iż świat, który „stał się przez Niego" wybrał „nie poznać go" (1,10) oraz bardziej miłować ciemność aniżeli światłość (por. 3,19).

O świecie, który Go odrzucił, Jezus mówi swoim uczniom: „Świat ten[205] znienawidził Go" (15,18). Dlaczego? Jezus daje odpowiedź: „bo Ja o nim świadczę, że złe są jego uczynki (7,7). Ta sama myśl brzmi w Mowie pożegnalnej: „gdybym nie przyszedł i nie mówił do nich, nie mieliby grzechu" (15,22); „gdybym nie dokonał wśród nich dzieł, jakich nikt inny nie dokonał, nie mieliby grzechu" (15,24). Jezusowe Objawienie jest demaskujące. Przynosi łaskę zbawienia i zarazem sąd [206]. Jest w jego naturze, iż umożliwia tylko dwie odpowiedzi – przyjęcie, które oznacza życie wieczne lub odrzucenie, które prowadzi do śmierci[207]. Unaocznia to wiersz 3,17: „Kto wierzy w Niego, nie podlega potępieniu; a kto nie wierzy, już został potępiony, bo

---

[201] Por. T. Okure, *Ewangelia według św. Jana*, s. 1328-1329.

[202] „Die Welt hat das ihr eingestiftete und geschenkte Logos Licht nicht begriffen und nicht akzeptiert". O. Schwankl, *Die johanneische Gemeinde in der Welt von damals*, s. 281.

[203] „Die *Menschenwelt* ist es, die sich dem Logos widersetzt und siene Annahme verweigert hat". Tamże, s. 281.

[204] Odrzucenie świata Otto Schwankl charakteryzuje bardzo ostro: „Das ist eine unbegreifliche, widersinnige, pathologische, perverse, nämlich nekrophile oder, in johanneischer Lieblingsmetaphorik, „skotophile" Reaktion". Tamże, s. 287.

[205] W Czwartej Ewangelii na określenie wrogiego świata użyte jest pejoratywne określenie „ten świat" (ὁ κόσμος οὗτος) – 8,23; 9,39; 11,9; 12,25.31; 13,1; 16,11; 18,36.

[206] „Of course, all relevation comes both as grace and as judgment". S. B. Marrow, Κόσμος in John, s. 97.

[207] „Dzięki objawieniu Chrystusa ludzie stają wobec dwóch możliwości – albo opowiedzieć się za światem, związać się z mocami ciemności i utwierdzić swoją upadłą pozycję, albo opowiedzieć się przeciw światu (15,19; 17,6.11) i przez przyjęcie wiary z związać się z tym, co pochodzi z góry, od Boga (por. 18,36)". S. Mędala, *Świat*, s. 357.

nie uwierzył w imię Jednorodzonego Syna Bożego". Syn nie potępia świata (3,17), lecz ten potępia się sam. Potępienie świata nie jest więc karą za niewiarę, lecz niewiara sama jest potępieniem, ponieważ odrzuca Boże Zbawienie[208].

Nienawiść do Jezusa wypływa z nieznajomości Jego Ojca (οὐκ οἴδασιν τὸν πέμψαντά με – 15,21). Jezus przyszedł na świat objawić ludziom Ojca (1,18; 14,9). Odrzucając Go, odrzucają również Ojca. Gdyby znali Ojca (por. 8,42) przyjęliby Jezusa i Jego objawienie. Zamiast tego odrzucili Go i w ten sposób potwierdzili, że nie znają Tego, który Go posłał[209]. W rozdziale 8 Jezus mówi do Żydów: „Gdyby Bóg był waszym Ojcem, to i Mnie byście miłowali" (8,42). Za sprawą diabła – ojca kłamstwa – świat odrzuca Jezusa i w konsekwencji odrzuca Boga Ojca.

Świat został opanowany przez szatana i dlatego nienawidzi Jezusa. Jezus, kierując do Żydów surowy zarzut „jesteście z ojca diabła" (8,44), pragnie im powiedzieć, iż ulegają wpływom diabła i zamierzają spełnić jego żądania. Dotyczą one nauki Jezusa oraz Jego osoby. Przywódcy żydowscy – przedstawiciele świata adresatów Ewangelii[210] – w swej gorliwej trosce o cześć należną Jedynemu Bogu, za sprawą ojca kłamstwa (por. 8,44), stają się niezdolni do przyjęcia nowego objawienia Bożej obecności i miłości w osobie Jezusa Chrystusa. Co więcej, zabijają Go jako bluźniercę, opętanego przez złego ducha (por. 8,48)[211]. Świat określony więc został poprzez swoją opozycję do Jezusa[212].

Nienawiść świata nie tylko doprowadziła do śmierci Jezusa, ale następnie prowadziła walkę przeciwko uczniom Chrystusa. Wiersze 16,1-4a pokazują, iż ta abstrakcyjnie brzmiąca nienawiść świata miała dla wspólnoty Janowej konkretne ramy. Uczniowie doświadczyli, na czym polega nienawiść przez wyrzucanie z synagogi oraz prześladowania fizyczne. Wroga postawa świata względem wspólnoty uczniów znajduje swoje wyjaśnienie w głębokim zjednoczeniu uczniów z Mistrzem (por. 15,18n). Prześladowanie ucznia i wspólnoty jest paradoksalnym znakiem przynależności do Jezusa. Właśnie z racji przebywania w zjednoczeniu z Jezusem, Jego uczeń przeżywa te same co on, negatywne doświadczenia. Prześladowania, które skierowane zosta-

[208] Zob. A. Lindemann, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium*, s. 145.

[209] Por. A. Kuśmirek, *Posłannictwo Jezusa Chrystusa*, s. 240.

[210] Zob. ekskurs II.

[211] Por. H. Witczyk, *Żydzi i Izrael wobec Jezusa w świetle J 8,12-59*, s. 175-180.

[212] „Es steht für Joh also fest, dass die Welt Jesus ablehnt, ja, „Welt" ist geradezu durch den Gegensatz zu Jesu als solche konstituiert und definiert". A. Lindemann, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium*, s. 146.

ły przeciw wspólnocie uczniów, wynikają z nienawiści świata wobec Jezusa i wszystkich, którzy do Niego należą[213].

Dla prześladowanego Kościoła fakt ten powinien być otuchą, iż dzieli on los swojego Pana. Nie jest to jednak wezwanie, do „sztucznego" szukania prześladowań i wrogów. Tego prawdziwy uczeń Jezusa nie musi czynić. Trwanie w Jezusie prowadzi go do naturalnej opozycji wobec złych uczynków świata: „Każdy, kto trwa w Nim, nie grzeszy, żaden zaś z tych, którzy grzeszą, nie widział Go ani Go nie poznał" (1 J 3,6)[214].

Doskonale to ilustruje wydarzenie z życia apostoła Pawła, który przed swoim nawróceniem prześladował chrześcijan. W Dz 9,4 Jezus objawiający się Pawłowi na drodze do Damaszku zadaje mu pytanie: „Szawle, Szawle, dlaczego Mnie prześladujesz?" Prześladowanie chrześcijan nie jest zatem wzorowane tylko na prześladowaniu Chrystusa, ale prześladowanie Jego uczniów jest również prześladowaniem Jego samego[215]. Jest to zależność obustronna. Gdyby to całe zło, które skierowane jest przeciw Jezusowi, Jego Objawieniu, Jego nauce, nie dotykało również uczniów, znaczyłoby to, że traci się rzeczywisty i autentyczny związek z Jezusem.

Podczas swojej ziemskiej obecności Jezus chronił uczniów przed zagrożeniem ze strony świata (17,12[216]), po swoim odejściu prosi Ojca, żeby ich ustrzegł od Złego (17,15) i poświęcił (ἁγίασον αὐτοῦς 17,17). Zmaganie się z różnorakimi próbami i doświadczeniami oraz prześladowaniami będzie jednym z wymiarów chrześcijańskiej egzystencji uczniów. Uczniowie jednak nie będą w tym zmaganiu pozostawieni sami sobie. Ojciec będzie bronił uczniów, tak jak chronił i poświęcał swojego Syna, którego posłał na świat (ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον – 10,36).

Uczniowie przedstawieni są w pewnym przeciwstawieniu do świata. Uczniom obiecany jest dar Ducha Prawdy, którego świat nie jest w stanie przyjąć (14,17). Jezus obiecuje, iż ponownie powróci do uczniów (14,19), lecz świat już nigdy nie będzie widział (dosłownie: oglądał θεωρέω) Jezusa (14,19). Uczniowie mają być adresatami objawienia, świat zaś sam się dyskwalifikuje, zamyka na światło objawienia (por. 14,22). Postawa miłości wobec Jezusa

[213] Profesor Antoni Paciorek (*Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 268) trafnie pisze, iż wroga postawa świata względem wspólnoty chrześcijańskiej znajduje swoje wyjaśnienie w fakcie, że uczniowie nie należą do świata, ale do Jezusa (por. 15,18-21).

[214] Por. A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 268: „... nie jest możliwe, aby Kościół mógł uniknąć nienawiści świata, ukazując np. prawość postępowania swoich członków, albo przedstawiając swoją doktrynę jako pozytywny wkład w budowaniu ładu w świecie. Świadomość tego musi należeć do samoświadomości uczniów Chrystusa".

[215] Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 687.

[216] Wypowiedź Jezusa zawarta w 17,12 ściśle łączy się działalnością Jezusa jako Dobrego pasterza czuwającego nad swoją owczarnią, nad swoimi owcami, przeżywającymi zagrożenie ze strony uzurpatora, który pragnie wyrwać je z ręki Ojca (por. 10,29) i dąży do ich zguby (10,10). Por. H. Witczyk, *„Aby byli jedno". Sens modlitwy w J 17,1-26*, s. 103.

wprowadza ostry podział między wspólnotą uczniów, to jest tymi, którzy kochają Jezusa i przyjmują Jego naukę, oraz „światem", to jest tymi, którzy odrzucają słowa Jezusa i nie kochają Go (por. 14,21-25). Uczeń jednoczy się z Jezusem, świat zaś nienawidzi Jezusa (15,18). W 15 rozdziale zostaje powiedziane wprost, iż uczniowie nie są ze świata (15,19; por. 17,15.16). Rozdział 16 opisuje smutek, ucisk, utrapienie wspólnoty w świecie (ἐν τῷ κόσμῳ θλῖψιν ἔχετε)[217]. Jest to opisanie rzeczywistej, popaschalnej, historycznej sytuacji wspólnoty uczniów, doświadczającej nieobecności fizycznej Mistrza, który odszedł ze świata do Ojca (zob. 16,28). Kiedy świat będzie się cieszył, uczniowie będą płakać i się smucić (por. 16,20). Świat jest miejscem ich ucisku (por. 16,33)[218].

Na tej podstawie moglibyśmy dojść do wniosku, iż uczeń jest oderwany od świata, izoluje się od świata, który stanowi dla niego zagrożenie. Chrześcijanin ma występować w opozycji wobec świata. W ten sposób eklezjologię Czwartej Ewangelii pojmuje Ernst Käsemann[219], który mówi o „naiwnym doketyzmie (naiven Doketismus)" Ewangelii, o apriorycznej opozycji wobec świata i wszystkiego, co materialne. Wskazuje przy tym przede wszystkim na słowa Jezusa mówiącego do uczniów, iż wybrał ich z tego świata (ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς – 15,19). Uczeń miałby być charakteryzowany przez dystans do tego świata lub nawet swoistą ucieczkę ze świata. Według Käsemanna świat nie jest dla autora Ewangelii miejscem i adresatem działania Boga przez Chrystusa, ale przeciwnikiem Kościoła[220]. Wspólnota Janowa miała być, według niemieckiego uczonego, opanowana przez strach wobec świata, w stosunku do którego miała nie odczuwać żadnej (zbawczej) solidarności. Zbawienie miało być możliwe tylko po odcięciu się od świata[221].

W tym świetle słowa Jezusa z modlitwy arcykapłańskiej o posłaniu uczniów do świata brzmią zadziwiająco: „posłałem ich do świata" (ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον – 17,18). Jezus po swoim zmartwychwstaniu kieruje bezpośrednio do uczniów polecenie posłania (por. 20,21n)[222]. Świat jest za-

---

[217] „Die θλῖψί, die sie in der Welt erfahren wird nicht mystisch-enthusiastisch und auch nicht „doketisch" überspielt, sondern sie wird als Realität akzeptiert". A. Lindemann, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium*, s. 154.

[218] Nie tylko Mowa pożegnalna przeciwstawia uczniów światu, lecz cała narracja obrazuje opozycję wierzących w Jezusa wobec niewierzących. Por. U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, s. 550.

[219] Zob. E. Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingenn 1966. „Man werde dieses geradezu erschreckende Selbstverständnis der johanneischen Gemeinde gnostisierend nennen müssen und hier den naiven Doketismus auch der johannischen Ekklesiologie am deutlichsten wahrnehmen". Tamże, s. 124.

[220] Tamże, s. 86.

[221] Tamże, s. 100.

[222] Motyw misji zadanej przez Zmartwychwstałego Kościołowi znany jest również synoptykom. Por. Mt 28,16-20; Mk 16,14n.

tem niewątpliwie adresatem ich działalności. Według 13,34-35 świadkami wzajemnej miłości uczniów mają być wszyscy (πάντες), to znaczy szeroko pojmowany świat[223]. Również w kontekście 15,18-25 (oraz 16,8-11) należy za adresata świadectwa uczniów (15,27) przyjąć świat[224].

W jaki sposób rozumieć to napięcie między motywem dystansu uczniów do świata a ideą świata jako miejsca posłannictwa uczniów? Przede wszystkim należy odrzucić myśl o odizolowaniu się ucznia od świata. W modlitwie Jezus mówi do Ojca: „nie proszę, abyś ich zabrał ze świata (ἵνα ἄρῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ κόσμου)" (por. 17,15). Należy zwrócić uwagę na znaczenie czasownika αἴρω – „zabrać", „przenieść z jednego miejsca na drugie". Nie chodzi więc o izolowanie się od świata, o zamknięcie się w sobie, w swojej wspólnocie. Uczeń zostaje w świecie, świat jest naturalnym miejscem jego życia oraz jego działalności. Świadomość tożsamości uczniów natomiast wypływa z wybrania (ἐξελεξάμην ὑμᾶς – 15,19), którego dokonał Chrystus[225].

W ten sposób ewangelista obrazuje nadzwyczajne posłannictwo ucznia Jezusa w świecie. Egzystencja ucznia przedstawiona jest jako „w świecie, lecz nie ze świata"[226]. Można nawet powiedzieć, iż funkcja ucznia polega właśnie na tym, żeby „nie bycie ze świata" zademonstrować właśnie w świecie[227]. Do tego celu uczniowie zostaną, tak jak Jezus, uświęceni (17,17; por. 10,36). To znaczy (por. znaczenie czasownika ἁγιάζω)[228] wybrani spośród innych i przeznaczeni do wypełnienia zadania wyznaczonego przez Boga, przemienieni, przekształceni od wewnątrz [229], dzięki czemu wytwarza się szczególna więź między nimi a Jezusem i Ojcem. Uczeń uświęcony trwa w zjednoczeniu z Ojcem i Jego Synem, dzięki czemu może działać w świecie, nie będąc ze świata na wzór swojego Mistrza.

Zło nie polega bowiem na byciu w świecie i na świecie, ale na byciu „ze świata", to znaczy na egzystencji określonej poprzez wartości świata, na

[223] Por. B. Kľuska, *Láska ako existenciálny znak Ježišovho učeníka: exegeticko-teologické štúdium Jn 13,34-35*. In: J. Duda (red.), *Aktuálne otázky z teológie*. Zborník z vedeckej konferencie – Ružomberok 7. decembra 2005, Ružomberok 2006, s. 82.

[224] „Zeugnis impliziert freilich von vrnherein einen auf die Welt bezogenen Horizont, d. h. der Ort und der Adressat des μαρτυρεῖν ist die Welt, ohne dies ausdrücklich gesagt zu werden braucht – wem gegenüber sollte sonst Zeugnis abgelegt werden?" A. Lindemann, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium*, s. 152.

[225] „... d. h. ihr Status ist aussließlich eine Folge des Handelns Jesus". Tamże, s. 146.

[226] R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. III, s. 209.

[227] A. Lindemann, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium*, s. 157.

[228] Por. dogłębną analizę wyrażenia „uświęć ich w prawdzie": H. Witczyk, *„Aby byli jedno". Sens modlitwy w J 17,1-26*, s. 106-108.

[229] W 17,17 nacisk jest położony właśnie na tym drugim znaczeniu, na wewnętrznej transformacji.

przyjęciu postawy świata wobec Jezusa[230]. Autor Czwartej Ewangelii nie myśli w kategoriach gnostycznego dualizmu, lecz przedstawia uwolnienie człowieka od zniewolenia grzechem, charakterystycznego dla świata, poprzez wiarę w Jezusa i zjednoczenie z Nim. Jedność z Chrystusem, przedstawiona w sposób doniosły w alegorii o krzewie winnym i latoroślach (15,1-8)[231], jest naczelnym znakiem ucznia wierzącego w Chrystusa. Wiara w Chrystusa stanowi istotę bytu ucznia. Jest więc oczywiste, iż determinuje stosunek ucznia do świata. Uczeń poprzez wiarę w Chrystusa uwalnia się ze sfery niewierzącego świata i wchodzi w sferę Zbawienia Chrystusowego[232].

Posłannictwo ucznia do świata ma swój paradygmat w posłannictwie Jezusa (zob. 17,18; 20,21). Autor Ewangelii wyraził to w znamiennym paralelizmie: „Jak (καθώς) Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam"[233]. Kluczem do zrozumienia posłannictwa uczniów jest partykuła καθώς. Misja uczniów więc posiada swoje źródło w misji Jezusa, jest wzorowana na niej, ma ten sam cel. Oznacza to, iż zbawcza miłość Boga (3,16) w sytuacji popaschalnej[234] realizowana jest poprzez ucznia – ikonę Chrystusa – wybranego przez Jezusa i przeznaczonego do tej szczególnej misji – dokonywania dzieł Chrystusa, świadczenia o Nim, gromadzenia dzieci Bożych w jedno – w świecie.

7. „Uczeń umiłowany" doskonałą ikoną Chrystusa

W studium nad ujęciem problemu ucznia w Czwartej Ewangelii nie jest możliwe ominięcie postaci „ucznia, którego Jezus miłuje". Postać ta w Czwartej Ewangelii wysuwa się na pierwszy plan narracji (13,23-25; 19,26-

[230] Por. A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 268.

[231] Znamienny dla interpretacji jest fakt, iż jedność uczniów z Jezusem oraz wewnątrzwspólnotowa jedność (15,1-17) w kompozycji tekstu odnajduje swoją antytetyczną paralelę w nienawiści świata do Jezusa i uczniów (15,18-25).

[232] Zob. U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, s. 550. „Damit vertritt Johannes keinen protologischen Dualismus, sondern für ihn vollzieht sich der Übergang von dem Verhaftetsein an die Welt in den Bereich Gottes durch den Glauben und somit geschichtlich".

[233] καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς „Formuła posłannictwa w J 20,21 wskazuje, że posłannictwo Jezusa jest paradygmatem dla posłania Kościoła". A. Kuśmirek, *Posłannictwo Jezusa Chrystusa*, s. 272.

[234] „Die Sendung der Jünger ist auf die Zeit nach Ostern konzentriert". J. Gnilka, *Theologie des Neues Testaments*, s. 306.

27; 20;2-10; 21,7.20-24; por. 1,37n; 18,15[235]). Co prawda nie występuje ona bezpośrednio w Mowie pożegnalnej Jezusa, występuje jednak w jej bliskim kontekście (por. 13,21-36). W narracji okalającej Mowę pożegnalną (druga część Ewangelii) odgrywa znaczącą rolę. Ta anonimowa i zagadkowa postać wyróżnia się wśród uczniów jedyną w swoim rodzaju relacją do Jezusa oraz do „pierwszego z uczniów" – Piotra[236].

Jest oczywiste, iż postać ta wzbudza nieustannie zainteresowanie badaczy[237]. Na pierwszym miejscu – pod względem chronologicznym i co do

[235] Co do wierszy 1,37n; 18,15 toczy się dyskusja o tym, czy przedstawiają postać ucznia umiłowanego, czy chodzi o postać „innego" ucznia.

[236] Uczeń umiłowany w Czwartej Ewangelii pojawia się zawsze w obecności Piotra i często mu towarzyszy. Na podstawie tego faktu, oczywiście, wyłania się pytanie o wzajemną relację tych dwóch postaci. Do lat 70. XX wieku relację tę ujmowano w kategorii rywalizacji lub sporu. Według jednych badaczy ewangelista, akcentując rolę umiłowanego ucznia, chciał obalić ideę prymatu Piotra. Według drugich, obydwie postacie są reprezentantami dwóch różnych grup chrześcijan, które istniały w Kościele pierwotnym. Por. H. Witczyk, *Rola „umiłowanego ucznia" w odniesieniu do Piotra „wypierającego się" Jezusa*, w: *Opoka Kościoła Chrystusowego: Bibliści KUL w 25 rocznicę pontyfikatu Jana Pawła II*, red. S. Szymik, H. Ordon, Lublin 2005, s. 55. Na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci relację Piotr – „uczeń umiłowany" ujmuje się w kategorii dyptyku. T.L. Brodie *(The Gospel According to John*, s. 564*)* uważa, że Piotr i „umiłowany uczeń" są przedstawicielami dwóch nurtów życia Kościoła pierwotnego: nurtu życia duchowego (kontemplatywnego) oraz nurtu życia instytucjonalnego i struktur kościelnych. Nie chodzi jednak, jego zdaniem, o obraz rywalizacji tych dwóch nurtów, lecz o jedność, tworzącą dynamizm Kościoła. Według H. Witczyka (*Rola „umiłowanego ucznia"*, s. 55-97) „uczeń umiłowany" w stosunku do Piotra pełni rolę duchową. Dzięki głębokiemu zjednoczeniu z Chrystusem „uczeń umiłowany" jest zdolny wyprowadzić Piotra – z „zagubienia do wiary".

[237] Z mnóstwa prac na temat „ucznia umiłowanego" warto wymienić te najnowsze i najważniejsze, które powstały w ostatnich 10-15 latach: R. Bauckham, *The Beloved Disciple as Ideal Author*, JSNT 49 (1993), s. 21-44. Bauckham stara się uzasadnić swoją opinię, iż autorem ewangelii jest Jan starszy, na którego w sposób wyraźny wskazuje przede wszystkim zakończenie ewangelii. Nie jest prezentowany jako uczeń idealny, lecz jako idealny, wiarygodny autor ewangelii. J.H. Charlesworth, James H. *The Beloved Disciple.* Valley Forge 1995. W prawie 500 stronicowej pracy monograficznej Charlesworth omawia 22 (sic!) różne hipotezy na temat identyfikacji „ucznia umiłowanego" obalając po kolei argumenty będące podporą tych hipotez. Sam przedstawia zaskakującą – lecz słabo uzasadnioną – tezę, iż uczniem umiłowanym jest Tomasz. Jego główny argument jest taki, iż żądanie Tomasza, aby móc dotknąć ran Jezusa jest dowodem na to, iż Tomasz na własne oczy widział te rany, zwłaszcza ranę na boku Chrystusa (por. J 19,34-35). F. R. Collins, *From John to the Beloved Disciple: An Essay on Johannine Characters*, *Interpretation* 49 (1995), s. 359-369. Collins bada różnorodne role, które odgrywają mniej ważne postacie w narracji Czwartej Ewangelii. Wszystkie są podporządkowane w jakiś sposób głównej postaci narracji – Chrystusowi. Collins argumentuje, iż uczeń umiłowany jest przedstawiony jako paradygmat ucznia („epitome of discipleship) i jest przeciwstawieniem Szymona Piotra. A. Lincoln, *The Beloved Disciple as Eyewitness and the Fourth Gospel as Witness*, JSNT 85 (2002), s. 3-26. Lincoln stara się pokazać, iż „uczeń umiłowany" nie przedstawia postaci rzeczywistego świadka, lecz jest tylko figurą literacką, która umożliwia autorowi pokazanie, w jaki sposób odnoszą się do siebie „widzenie" i „dochodzenie do wiary". Z literatury polskojęzycznej należy wspomnieć przede

ilości prac naukowych poświęconych temu zagadnieniu – uplasowało się historyczne zainteresowanie tą postacią. Badacze starają się odpowiedzieć na pytanie, kogo ze znanych uczniów Jezusa można utożsamić z postacią ucznia umiłowanego[238]. W ostatnim czasie jednak pojawiają się również studia na temat funkcji tej postaci w narracji Czwartej Ewangelii[239].

Postać ta jest anonimowa – występuje pod ogólnym określeniem uczeń (ὁ μαθητής) oraz dookreśleniem „którego Jezus miłował" (ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς). Fakt ten sugeruje, iż postać ta przedstawiona jest prawdopodobnie jako typ (archetyp) ucznia. Nie zaprzeczamy temu, iż mogła to być postać historyczna, dobrze znana wspólnocie Czwartej Ewangelii, w narracji Ewangelii nabiera ona jednak charakteru symbolicznego[240], tak samo jak postać Samarytanki, postać Nikodema lub zbiorowa postać „Żydów" (οἱ Ἰουδαῖοι).

Nie interesuje nas pytanie, kto był „uczniem umiłowanym", lecz jaki obraz ucznia przedstawia ta postać i jaką funkcję teologiczną pełni ona w Czwartej Ewangelii w świetle badań przeprowadzonych nad „sercem eklezjalnym" Ewangelii – Mową pożegnalną 13,31 – 16,33. Spróbujemy także odpowiedzieć na pytanie, do jakiego stopnia obraz „ucznia umiłowanego" – archetypu ucznia w Czwartej Ewangelii – odpowiada obrazom ucznia zawartym w Mowie pożegnalnej Czwartej Ewangelii. Żeby odpowiedzieć na te pytania, należy najpierw przebadać tę postać w narracji Ewangelii. Postać ta w opowiadaniu nie jest przedstawiona w jednym momencie – jak na obrazie – lecz „jest tworzona" wewnątrz określonego wątku przez następstwo określonych sytuacji i rozwój wydarzeń[241]. Następnym krokiem badawczym będzie określenie postaci „ucznia umiłowanego" w odniesieniu do kluczowych aspektów teologicznych, które składają się na postać ucznia – ogólnie

---

wszystkim omawianą już pracę ks. Witczyka (*Rola „umiłowanego ucznia" w odniesieniu do Piotra „wypierającego się" Jezusa*).

[238] Eduard Schweizer we wstępie do książki Thorwalda Lorenza (*Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium*, [Stuttagrter Bibelstudien 55], Stuttgart 1971, s. 5) wyraża to pytanie słowami: „... stellt sich die Frage, werdenn der Lieblingsjünger ist. Ob einer von den zwölf, einer aus dem weitere Kreis der Jesusjünger oder ein später lebender, der von der Gemeinde, in dieses Evangelium ist, als Autorität angesehen wird, auf die manche Überlieferungen, wenn auch nicht das ganze Evangelium, zurückgehen. Dalej pisze, iż kwestia ta „die lange Zeit hindurch auch zwischen den Konfessionen kontrovers war".. Por. tamże.

[239] Przykładowym studium nad funkcją narracyjną postaci „ucznia umiłowanego" jest np. artykuł: H. Witczyka, *Rola „umiłowanego ucznia" w odniesieniu do Piotra „wypierającego się" Jezusa*.

[240] „It is now generally agreed, that the Beloved Disciple was a real historical person, who has representative, paradigmatic or symbolical significance in Joh. In this he is unlike the other Johannine characters, only in that he is the ideal disciple, the paradigm of discipleship". R.A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, s. 121.

[241] Na temat zależności pomiędzy wątkiem w narracji i postaciami literackimi por. R. Vignolo, *Personaggi del Quarto Vangelo: Figure della fede in San Giovanni*, Milano 1994, s. 24-26.

biorąc ucznia będącego bohaterem Mowy pożegnalnej. Zatem uczeń umiłowany zostanie przedstawiony w odniesieniu do wiary, miłości i zjednoczenia z Jezusem. Następnie zostanie przebadane, w jaki sposób poprzez tę postać objawia się działanie Ducha, obiecanego uczniom, oraz jakie dzieła zostały jej postawione przez Chrystusa (biorąc pod uwagę, iż jest to uczeń, który ma czynić dzieła nawet większe od dzieł Jezusowych) – por. 14,12.

Gdy postać „ucznia umiłowanego" po raz pierwszy pojawia się *explicite* na planie narracji, zostają wypowiedziane słowa „jeden z Jego uczniów."..(ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ- 13,23). Informacja ta wydaje się być nieco zbędna, zwłaszcza gdy czytelnik uświadomi sobie, iż razem z Jezusem znajdują się w wieczerniku tylko jego uczniowie. Ewangelista podkreśla w ten sposób, iż postać ta jest „członkiem" grona uczniów. Jej rolę określa autor Czwartej Ewangelii przede wszystkim za pomocą rzeczownika „uczeń" (μαθητής). Jest to – razem z dookreśleniem „którego Jezus miłował" – imię własne tego bohatera opowiadania[242]. Ewangelista we wszystkich scenach, w których występuje owa anonimowa postać (1,35-37; 13,21-30; 18,15-16; 19,25-27; 19,31-35; 20,1-10; 21), daje jej imię „uczeń".

Również na początku Czwartej Ewangelii, w 1,35-37 (por. również 18,15; 20,2-4.8), występuje anonimowy uczeń Jezusa. Wśród badaczy toczy się dyskusja, czy ucznia tego można utożsamić z uczniem umiłowanym, czy też nie[243]. Wprawdzie w 1,35-37 nie występuje dalsza część określenia – „którego Jezus miłował" – to jednak strategia narratora każe się domyślać, że chodzi tam właśnie o niego. Kluczem do poprawnej identyfikacji ucznia w 1,35-37 jest paralelny tekst 21,2 (por. 21,7). Oba teksty łączy fakt, iż występują w nich dwaj uczniowie Jezusa (ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο). W pierwszym tekście narrator objawia, iż jednym z dwóch uczniów był Andrzej, tożsamość drugiego natomiast zostaje tajemnicą. W rozdziale 21 autor ewangelii utożsamia jednego z „dwóch uczniów" z „uczniem, którego Jezus miłował". Drugi natomiast – Andrzej – pozostaje teraz postacią tajemniczą[244].

---

[242] Por. D. Tovey, *Narrative Art and Act in the Fourth Gospel* [JSNT SS 151], Sheffield 1997, s. 121. „It is important to recognize, that he [beloved disciple] is defined first in his role as a disciple of Jesus". Por. również: H. Witczyk, *Rola „umiłowanego ucznia"*, s. 59:„Ważnym elementem nadającym jednorodną spójność postaci jest imię. W narracji może ono być inne niż imię własne. Gdy postać ma być anonimowa, wówczas może mieć charakteryzujący ją epitet".

[243] Por. różne możliwości odnośnie tożsamości „drugiego ucznia": R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 74-75. Oraz: R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 1, s. 310.

[244] „This reversal the possibility that the implied author intends the implied reader to assume that the beloved disciple is to be identified as the figure who remains unnamed at 1.35, 37".). D. Tovey, *Narrative Art and Act in the Fourth Gospel*, s. 131-132. Podobnie w 18, 15-16, gdzie występuje wyrażenie: „inny uczeń" (ἄλλος μαθητής), odnosi się ono do

Ewangelista stworzył w ten sposób inkluzję, przemyślaną klamrę narracyjną[245]. Postać „ucznia umiłowanego" umieścił autor na samym początku publicznej działalności Jezusa i podczas ostatniego objawienia się zmartwychwstałego Chrystusa. „Uczeń umiłowany" pojawia się we wszystkich ważnych momentach „godziny Jezusa"[246] – podczas ostatniej wieczerzy, podczas sądu, jako jedyny uczeń stoi pod krzyżem Chrystusa, jest „świadkiem" pustego grobu, jest obecny podczas chrystofanii nad Jeziorem Tyberiadzkim. „Jest jedynym uczniem, który w tych wszystkich wydarzeniach uczestniczył – i to właśnie w pełni świadomie jako „uczeń" Jezusa"[247]. Obecność ta w decydującym stopniu określa jego status jako ucznia. Jest uczniem idealnym – uczestniczącym w całym życiu Jezusa.

Funkcja „ucznia umiłowanego" jest pokazana w narracji przede wszystkim poprzez różne czasowniki odnoszące się do tej postaci, które odkrywają cały dynamizm roli ucznia[248]. Gdy uczeń pojawia się po raz pierwszy na planie narracji (13,23) jako postać identyfikowalna, pokazany jest w znamiennej scenie: Jezus jest w wieczerniku ze „swoimi, których umiłował do końca" (13,1), zasiadając z nimi przy jednym stole tworzy z nimi wspólnotę. „Uczeń, którego Jezus miłuje" spoczywa na Jego piersi (ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ). Ten szczegół nie podkreśla tylko wyróżniającej się wśród uczniów bliskości, intymności, lecz przywołuje relację Jezusa do Ojca opisaną w Prologu (1,18). Tak samo jak Jezus „będąc w łonie Ojca" (εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός) jednoczył się z nim w sposób jak najbardziej głęboki, i dlatego mógł być Jego objawicielem, również „uczeń umiłowany", zjednoczony z Jezusem, może spełniać wobec innych uczniów rolę objawiciela[249]. Zanurzony w osobie Jezusa ma udział w Jezusowym poznaniu tożsamości Jego zdrajcy (13,24-25). „Uczeń umiłowany" jako pierwszy widzi wielkość Jezusowej miłości, która zmaga się ze zdradą. Jako pierwszy z uczniów ogląda Jezusową chwałę, w pełni objawiającą się w „godzinie" Jezusa, której bliskość ujawnia się poprzez objawienie zdrajcy. W scenie tej poza wyjątkową relacją „ucznia umiłowanego" do Jezusa ukazuje się również jego relacja do Piotra. „Uczeń umiłowany" jest jakby pośrednikiem między Piotrem i Jezusem.

---

postaci „umiłowanego ucznia". Przymiotnik ἄλλος w rozdz. 20 kilka razy (w. 2-4.8) odnosi się właśnie do tej postaci.

[245] Por. tamże, s. 132.

[246] To, iż postać „ucznia umiłowanego" pojawia się głównie w drugiej części Czwartej Ewangelii wskazuje na fakt, iż ewangelista chciał tę postać przedstawić przede wszystkim w świetle męki i zmartwychwstania Chrystusa. Uczeń umiłowany jest świadkiem śmierci Jezusa, a zarazem nosicielem jej owoców. Jest obrazem Kościoła popaschalnego.

[247] H. Witczyk, *Rola „umiłowanego ucznia"*, s. 61.

[248] Trafnie zauważa: S.C. Barton, *People of the Passion*, London 1994, s. 71.

[249] Por. R.A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, s. 121.

Wyjątkowość „ucznia umiłowanego" w stosunku do Jezusa, jak również do Piotra, przedstawiona zostaje w dalszej scenie, na dziedzińcu arcykapłana (18,15-18). „Uczeń umiłowany" idzie za pojmanym Jezusem. Naśladuje go razem z Piotrem (Πέτρος καὶ ἄλλος μαθητής). Między nim i Piotrem istnieje więc pewnego rodzaju więź. Ich droga z Jezusem nie jest, w oczach narratora, jedynie zwykłym marszem. Stosując czasownik ἀκολουθέω ewangelista zaznacza, iż uczeń, wraz z Piotrem, idą za Jezusem jako Jego naśladowcy, właśnie jako jego uczniowie[250]. W scenie tej położony jest nacisk na „byciu uczniem". Rzeczownik μαθητής pojawia się w niej 4 razy. Gotowość uczestniczenia w pasji Nauczyciela, odwaga wyznawania Chrystusa, decydują bowiem o byciu lub nie byciu uczniem[251].

Również w tej scenie zostaje przedstawiony „inny uczeń" – „umiłowany" – jako uczeń idealny. Idąc za Jezusem, wchodzi na dziedziniec. Był znany arcykapłanowi. Jest to znak jego wyjątkowej pozycji społecznej, jego przynależności do klasy kapłańskiej?[252] Jeżeli był znany, to jako „uczeń" Jezusa, a miłość jest jedynym znakiem rozpoznawczym uczniów Jezusa[253]. Miłość do Jezusa wyróżniała owego ucznia. Był po prostu osobą najbliższą Jezusowi. W momencie aresztowania i w drodze do arcykapłana nie opuścił Jezusa. Nie ukrywał swojej tożsamości ucznia osoby oskarżonej o największe przestępstwa religijne. Przeciwnie, wchodząc do pałacu był znany arcykapłanowi jako uczeń Chrystusa.

Piotr natomiast „zatrzymał się przed bramą, na zewnątrz" (w. 16a). Każdy prawdziwy uczeń Jezusa jest powołany do tego, aby iść za Jezusem aż do końca. Tak uczynił „inny uczeń" – wszedł za Jezusem. Piotr przeciwnie, nie wszedł, lecz zatrzymał się w swojej drodze naśladowania Chrystusa. W ten sposób przerwał więź z Jezusem – przestał być uczniem naśladującym Jezusa[254].

„Inny uczeń", który świadome wyznał swoją przynależność do Mistrza, zaofiarował Piotrowi możliwość wyjścia z paraliżu duchowego – „wprowadził Piotra do środka" (w. 16b). Pytanie odźwiernej: „*Czy może i ty jesteś jednym spośród uczniów tego człowieka?*" (w. 17), jest w sumie sprawdzianem, czy rzeczywiście został wyprowadzony z zagubienia. Mówiąc „czy i ty?" (μὴ καὶ σὺ) czyni aluzję do „innego ucznia", który dał się poznać, właśnie jako

[250] Por. H. Witczyk, *Rola „umiłowanego ucznia"*, s. 69.

[251] Centralny temat ucznia w tej scenie trafnie zauważa: F.J. Moloney. Por. tenże, *The Gospel of John*, s. 487.

[252] Istnieje wiele spekulacji o tym, w jaki sposób „inny uczeń" był znany arcykapłanowi. Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 822-823. Brown (tamże, s. 823) trafnie podsumowuje: „Obviously no certain solution is possible for either problem".

[253] Zob. J. Mateos, J. Barreto, *El Evangelio de Juan*, s. 755n.

[254] Zob. H. Witczyk, *Rola „umiłowanego ucznia"*, s. 70.

„uczeń tego człowieka”[255]. Piotr jednak, poprzez to zachowanie i następne zaparcia się, zanegował swoje powołanie na „ucznia” Jezusa. „Inny uczeń” natomiast zostaje „prawdziwym uczniem” Chrystusa.

Świadome naśladowanie Nauczyciela doprowadziło „ucznia umiłowanego” aż do krzyża. Według Czwartej Ewangelii (19,25) kobiety, Matka Chrystusa oraz „uczeń umiłowany” znajdują się obok krzyża (παρὰ τῷ σταυρῷ). Przyimek παρά z celownikiem oznacza bliskość. Czwarta Ewangelia różni się w tym określeniu pozycji ucznia i kobiet, towarzyszących Jezusowi podczas jego „godziny”, od Ewangelii synoptycznych, według których kobiety przypatrywały się z daleka (ἀπὸ μακρόθεν – Mt 27,55; Mk 15,40-41; Łk 23,49)[256]. „Uczeń umiłowany” również w godzinie Jezusa znajduje się w blisko Niego.

„Uczeń umiłowany” – razem z Marią – przedstawiony jest w tej scenie jako adresat testamentu Chrystusa. Chrystus najpierw zwraca się do swojej matki mówiąc: „*Niewiasto, oto syn Twój*”(w. 26). Następnie mówi do ucznia: „*Oto Matka twoja*”(w. 27)[257]. Jezus przekazuje swoją matkę „uczniowi umiłowanemu”, którego określa jako jej syna. W ten sposób uczeń ten staje się bratem Chrystusa. Słowa Jezusa mają nadzwyczajną wagę, na co wskazuje fakt, iż autor tekstu mówi następnie o świadomości Chrystusa, iż wszystko się wypełniło (πάντα τετέλεσται). Testament Chrystusa jest przedstawiony właśnie jako wola Boga, którą Chrystus wypełnia.

Ewangelista referuje o posłuszeństwie ucznia, który „od tej godziny” (ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας) wziął Matkę Jezusa do siebie. Moloney[258] trafnie zauważa, iż słów „od tej godziny” nie należy traktować tylko jako określenia czasu, lecz mają one przede wszystkim znaczenie teologiczne, ponieważ krzyż Jezusa jest Jego „godziną” (por. 12,23; 13,1; 17,1). Co więcej, przysłówek ἀπό z *genetivem* może mieć znaczenie przyczynowe[259]: „z powodu tej godziny”. Krzyż jest fundamentem tego, iż uczeń i Matka stają się jednym. Uczeń zabiera matkę εἰς τὰ ἴδια[260] – dosłownie „do swoich”. „Swoi” – są to wszyscy, do których przychodzi objawienie (por. 1,11). „Uczeń umiłowany”

[255] „Zugleich nimmt sie Petrus im Verhältnis zu dem anderen Jünger in den Blick. Ihn kennt die Magd als einen „Jünger jenes Menschen”, und er bekennt sich dazu offen und ohne „Angst vor den Juden” (vgl. 12,42; 19,38). Petrus dagegen antwortet: „Ich bin es nicht”. Und das im Beisein des ‘anderen Jüngers’!” L. Schenke, *Johannes Kommentar*, s. 345.

[256] Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 904.

[257] Według M. de Goetha (Un Schème de Révélation dans le Quatrième Čvangile, NTS 8 (1961-1962), s. 145-150) słowa te funkcjonują jako fomuła objawieniowa.

[258] Zob. F.J. Moloney, *The Gospel of John*, s. 503.

[259] Por. F.F. Blass, A. Debrunner, *A Greek Grammar of The New Testament*, § 210.

[260] Czasami słowa te są interpretowane w znaczeniu „do własnego domu” i autorzy doszukują się historycznego szczegółu, w zgodzie z którym „uczeń umiłowany” powinnien pochodzić z Judey. Por. R.A. Culpepper, *John, the Son of Zebedee: The Life of a Legend*, Edinburgh 2000, s. 64.

tworzy z Matką Jezusa – „Córką Syjonu", „Nową Ewą"[261] – nową rodzinę, w której zgromadzeni zostaną „swoi" Chrystusa, jego prawdziwi uczniowie, nowy lud[262]. W „godzinie" Jezusa zostaje więc stworzona nowa rodzina, nowy dom dla „rozproszonych dzieci Bożych".

W następnej scenie (19,35)[263] „uczeń umiłowany" trwa jako świadek „godziny" Chrystusa. Jest świadkiem śmierci Chrystusa, jego „otwartego boku". Uczeń jest przedstawiony jako widzący (ὁ ἑωρακὼς), z jego widzenia rodzi się świadectwo (μεμαρτύρηκεν). Autor Ewangelii podkreśla, iż świadectwo ucznia jest „prawdziwe" (ἀληθινή). Nie chodzi w tym przypadku tylko o wiarygodność świadectwa, o to, że uczeń nie kłamie. Pojęcie prawdy bowiem w Czwartej Ewangelii ma wyraźne znaczenie objawieniowe. Ewangelista wskazuje więc na to, iż świadectwo „ucznia umiłowanego" jest nosicielem treści objawienia. Celem świadectwa „ucznia umiłowanego" jest wiara (ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύ[σ]ητε). „Uczeń umiłowany", którego Jezus uczynił swoim bratem, a który reprezentuje nową rodzinę „Bożych dzieci", zrodzonych z wiary, prowadzi do wiary swoich braci, wspólnotę uczniów (por. zaimek ὑμεῖς).

Świadectwo ucznia rodzi się z tego co widział, czego doświadczył. „Uczeń umiłowany" widział krew i wodę (αἷμα καὶ ὕδωρ), które wypłynęły z przebitego boku Jezusa (19,34). Symbole te są polisemantyczne, nie należy ich interpretować wyłącznie w jednym kluczu, na przykład sakramentalnym[264]. Zwłaszcza symbol wody jest w tym tekście znaczący. Ewangelista przywołuje niewątpliwie obrazy starotestamentowe (Iz 55,1; Jer 2,13; Zach 14,8; Ez 47,1), według których sam Bóg – obecny w świątyni – jest źródłem

[261] Symboły te jako interpretacje słowa „Γύναι" omawia R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 925-927.

[262] Zob. F.J. Moloney, *The Gospel of John*, s. 504: „... the crucified Jesus has established a new family. The promise of the „gathering" emerging from the closing scenes of Jesus' public ministry (cf. 10:16; 11:49-52; 12:11,19,20-24 32 -33) has been achieved".

[263] J 19,35 nie mówi wprawdzie *explicite* o „uczniu umiłowanym", jednak wielkie podobieństwo z 21,24 oraz fakt, iż stał on obok krzyża, w sposób wyraźny dowodzą, iż tekst ten wskazuje na „ucznia umiłowanego".

[264] Craig Koester (*Symbolism in the Fourth Gospel*, s. 200-203) przedstawia kilka poziomów znaczeniowych symbolu wody. Na poziomie najbardziej dosłownym, woda i krew, wypływające z przebitego boku Chrystusa, są znakiem jego człowieczeństwa. Tekst w tym przypadku ma znaczenie polemiki antidoketystycznej. Na następnym poziomie woda jest symbolem oczyszczania poprzez śmierć Chrystusa. Na innym poziomie woda jest symbolem potwierdzenia, iż Chrystus jest prorokiem i Mesjaszem. Poprzez obraz wody postać Jezusa przedstawiona jest w świetle postaci proroka Mojżesza, wyprowadzającego wodę z kamienia na pustyni. Jezus byłby w ten sposób zapowiadanym nowym prorokiem (Dt 18,15). Symbol wody, wg Koestera, może wskazywać również na jedność między Ojcem i Synem. Ojciec był, według proroków, źródłem wody żywej (Iz 55,1; Jer 2,13; Zach 14,8; Ez 47,1). Woda wytryskająca z boku Chrystusa miałaby być znakiem, iż w Jezusie, w Jego ciele, obecny jest Ojciec – źródło wody żywej.

wody żywej. Ukrzyżowane i zmartwychwstałe ciało Chrystusa jest Nową Świątynią (2,21) – nową obecnością Boga – źródłem wody żywej. Pełne znaczenie wody żywej odkrywa narracja Czwartej Ewangelii. W 7,37-39 Jezus zapowiada, iż w „godzinie uwielbienia" z jego boku wypłynie woda żywa – Duch Święty. Uczeń umiłowany jest więc świadkiem Ducha wylewanego obficie na świat.

W następnej scenie narracji (20,1-10a), w której pojawia się postać „ucznia umiłowanego", pojawia się również Piotr, w stosunku do którego „uczeń umiłowany" odgrywa bardzo ważną rolę. Scena rozpoczyna się od wiadomości Marii Magdaleny, iż już nie ma ciała Jezusa w grobie. Maria Magdalena przybiegła do Szymona Piotra i do „ucznia umiłowanego". Znamienny jest fakt, iż dzieje się to jeszcze w nocy (σκοτίας), symbolizującej atmosferę braku wiary[265]. Maria Magdalena, według narratora, podchodzi osobno do Piotra oraz „innego ucznia"[266]. Oznacza to, iż nie są oni razem. Zgodnie z zapowiedzią Jezusa wypowiedzianą w godzinie Jego śmierci uczniowie rozproszyli się, każdy w swoją stronę, w swoje sprawy (16,32). Rozpadła się wspólnota duchowa, zapanowała ciemność niewiary.

Reakcją Piotra na wiadomość o otwartym grobie jest to, iż „wychodzi on" (ἐξῆλθεν) z zagubienia swojej wiary, ze zniewolenia przez lęk na widok śmierci, przegranej Jezusa – Mesjasza[267]. Następne czasowniki (ἤρχοντο, ἔτρεχον) odnoszą się do obu uczniów. Uczniowie razem – obaj (οἱ δύο ὁμοῦ) – podążają do grobu (εἰς τὸ μνημεῖον – w. 3). Naruszona wspólnota odradza się[268].

Uczniowie biegną do grobu Chrystusa. Bieg nie oznacza wyścigu między uczniami, jak sugerują niektórzy egzegeci[269], lecz wewnętrzną, duchową witalność[270]. W kluczu sfery duchowej należy również zrozumieć fakt, iż „uczeń umiłowany" biegł na przedzie – jako doskonalszy uczeń. Konsekwencją szybkiego biegu jest to, że przybył on do grobu jako absolutnie pierwszy

265 Por. F.J. Moloney, *The Gospel of John*, s. 518.

266 Wskazuje na to dwukrotne zastosowanie przyimka πρός. Zob. H. Witczyk, *Rola „umiłowanego ucznia"*, s. 73. Oraz: T.L. Brodie, *The Gospel According to John*, s. 561.

267 Na poziomie narracji ostatnią czynnością Piotra było jego wejście na dziedziniec arcykapłana Annasza. Tam zdradził Jezusa i tam został – na płaszczyźnie narracji, nie na płaszczyźnie historycznej – aby stać wśród strażników, którzy pojmali Jezusa. „Pozostaje jakby uwięziony („stał" – imiesłów *perfectii* w. 18b.25a) „wśród strażników i sług" arcykapłana". H. Witczyk, *Rola „umiłowanego ucznia"*, s. 72. O „innym uczniu" natomiast narrator mówi, iż wyszedł z dziedzińca arcykapłana (18,15-16). Narracja opisuje go jako nadal naśladującego Chrystusa.

268 „Nie chodzi tu o jedność przypadkową, czysto zewnętrzną, lecz o głęboką więź wewnętrzną. Jedność istniejąca między nimi jest czymś bardzo istotnym". H. Witczyk, *Rola „umiłowanego ucznia"*, s. 75.

269 Por. S. van Tilborg, *Imaginative Love in John*, s. 101-102.

270 „... immense vitality" T.L. Brodie, *The Gospel According to John*, s. 561.

(w. 4). On pierwszy pochyla się w stronę grobu i widzi liczne „płótna leżące" (κείμενα τὰ ὀθόνια) – symbol wielości uczniów[271]. „Uczeń umiłowany" jednak nie wchodzi do grobu (οὐ μέντοι εἰσῆλθεν), lecz pierwszy wchodzi Piotr. Uczeń nie może jako pierwszy wejść do otwartego grobu Jezusa. Potrzebuje Piotra. Pierwszeństwo Piotra we wspólnocie uczniów jest niezaprzeczalne. „W misterium Paschy Jezusa, z której rodzi się wspólnota eklezjalna (symbolika płócien), nie można wejść bez Piotra. Bez niego wspólnota ta jest niepełna, czyli w gruncie rzeczy nie istnieje w ogóle. Brakuje jej głowy (symbolika chusty)"[272].

Następna czynność „ucznia umiłowanego" w pełni charakteryzuje jego osobę. Wszedł do wnętrza grobu, następnie „ujrzał i uwierzył". „Uczeń umiłowany" jest, *par excellence*, świadkiem naocznym– jego wiara rodzi się z widzenia. Nie chodzi jednak o widzenie fizyczne, lecz, jak na to wskazuje użyte słowo εἶδεν, o wizję, o odkrywanie nowej prawdy w tym co, się widzi. Ta wizja jest głębszym, duchowym rozeznaniem sytuacji, prowadzącym ucznia do wiary. Uczeń umiłowany jest więc pokazany jako człowiek wiary.

Narracja sceny kończy się informacją, iż „uczniowie (οἱ μαθηταί) zatem powrócili znowu do siebie" (w. 10), która posiada nie tylko naturę historyczną, lecz również naturę zamykającą i podsumowującą całą perykopę. Należy zaznaczyć, iż użyty rzeczownik „uczniowie" nie oznacza tylko Piotra i „ucznia umiłowanego", lecz odnosi się do wszystkich uczniów Jezusa, którzy reprezentują te dwie postacie. „Uczeń umiłowany", wyprowadzając Piotra z jego zagubienia i lęku, wyprowadza wszystkich uczniów z „uwięzienia", w którym się znaleźli. Prowadzi ich do otwartego grobu Jezusa – symbolu Jego miłości – i „gromadzi ich w jedno", wokół głowy Piotra. Odbudowa wspólnoty dzieje się poprzez „wiarę" – do której jako pierwszy dochodzi „uczeń umiłowany" – rozświetlającej ciemność niewiary.

Epilog Ewangelii (rozdz. 21) składa się z kilku części, w których pojawia się postać „ucznia umiłowanego". W pierwszej scenie, opisującej spotkanie zmartwychwstałego z uczniami podczas połowu ryb (21,1-14), odgrywa on małą, lecz znaczącą rolę. Aktywnie pojawia się tylko w wierszu 7: „Powiedział więc do Piotra ów uczeń, którego Jezus miłował: «To jest Pan!»". „Uczeń umiłowany" jako pierwszy rozpoznaje Chrystusa[273]. Miłość, która łączy go z Jezusem, oraz światło wiary, umożliwiły mu rozpoznanie Jezusa.

---

[271] Symbol płócien i chusty szczegółowo rozważa H. Witczyk, *Rola „umiłowanego ucznia"*, s. 80. Por. również: T.L. Brodie, *The Gospel According to John*, s. 560-562.

[272] H. Witczyk, *Rola „umiłowanego ucznia"*, s. 80. Jest znaczące, iż przedmiotem wizji Piotra jest przede wszystkim chusta wyrażająca ideę jedności i wewnętrznej rekompozycji. Przywołuje ona postać – rolę głowy, nie można jej mieszać z płótnami.??? Wyznacza dynamikę związku i podążania na „jedno miejsce". Symbolizuje Piotra i jego miejsce we wspólnocie.

[273] „With this one verse, the Beloved Disciple is given the honor of being the first of the disciples to recognize risen Lord". R.A. Culpepper, *John, the Son of Zebedee*, s. 69.

Uczeń ponownie pełni względem Piotra ważną rolę, ponieważ pomaga mu rozpoznać zmartwychwstałego Chrystusa[274].

Następna scena (21,20-23), w której występuje postać „ucznia umiłowanego", następuje po dialogu Piotra z Chrystusem (21,15-19), w którym zapowiedziane było naśladowanie Chrystusa przez Piotra aż po śmierć tego ostatniego. W wierszach 20-23 ewangelista odpowiada na pytanie: wobec takiej perspektywy – prymatu i męczeństwa Piotra – jaką rolę ma do spełnienia „uczeń umiłowany", jaki będzie jego los?[275] Pytanie to autor umieszcza w ustach Piotra: „Panie, a co z tym będzie?" (w. 21).

Doniosły jest fakt, iż w wierszach o losie i roli obu uczniów, zostaje położony nacisk na „naśladowaniu", na „byciu uczniem". Jezus wypowiada do Piotra wezwanie: „*Naśladuj mnie*!" (ἀκολούθει μοι w. 19.23). Piotr widzi „ucznia umiłowanego" jako „naśladującego" (ἀκολουθοῦντα – w. 20)[276]. Jezus określa drogę – sposób bycia uczniem – obu uczniów. Piotr będzie Go naśladował w męczeństwie. Zadaniem „ucznia umiłowanego" jest „trwać" (μένειν). Słowa w wierszu 23 odkrywają, iż „trwanie" ucznia, aż do ponownego przyjścia Jezusa, zostało zrozumiane w sensie nieśmiertelności. Próba poprawienia przez narratora błędnej interpretacji słów Jezusa odkrywa, iż w narracji mamy do czynienia z typową dla Czwartej Ewangelii techniką niezrozumienia[277]. Zadaniem każdego ucznia jest „trwać" (zob. 15,4)[278]. „Uczeń umiłowany" wypełnia to zadanie w sposób doskonały, zjednoczony z Chrystusem w najgłębszej miłości trwa w Nim, we wspólnocie, nawet wbrew swojej fizycznej śmierci.

Jego rola polega na trwaniu, składaniu świadectwa w stale żywym słowie Ewangelii aż do powtórnego przyjścia Chrystusa[279]. W wierszach 24-25 autor Ewangelii prezentuje swoje pojmowanie tej Jezusowej zapowiedzi. „Uczeń umiłowany" jest świadkiem i właściwym autorem wszystkiego, co

---

[274] Francis Moloney (*The Gospel of John*, s. 549-550) bardzo trafnie wskazuje na podobieństwa zachodzące pomiędzy sceną przy grobie oraz sceną z połowem ryb. W scenach tych „uczeń umiłowany" pełni podobną rolę względem Piotra. W pierwszej scenie prowadzi Piotra do otwartego grobu i Piotr go naśladuje. W drugiej scenie rozpoznaje, „prowadzi" do objawiającego się Chrystusa i Piotr naśladuje jego „rozeznanie".

[275] Zob. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 399.

[276] Por. F.J. Moloney, *The Gospel of John*, s. 556.

[277] Ludger Schenke *(Johannesevangelium*, s. 396.*)* pisze o „Rätselworte".

[278] Por. tamże, s. 396. „War mit „Bleiben" überhaupt „Nicht-Sterben" gemeint? Jesus hatte ebenso über sich gesagt, daß er bleiben werde, obwohl er sterben sollte (15,4; vgl. 6,56). Gerade durch seine Erhöhung, also durch seinen Tod, „blieb er in Ewigkeit" (12,34). Mußte dann nicht das „Bleiben" jenes Jüngers den Tod transzendieren? Konnte nicht auch er, der so innig mit Jesus verbunden war (vgl. 13,23; 19,26), über seinen Tod hinaus bleibend".

[279] Zob. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 400.

zostało napisane w tej księdze Czwartej Ewangelii[280]. Poprzez to świadectwo, o którym rzeczywisty (real) autor i czytelnik wiedzą, iż jest prawdziwe, „uczeń umiłowany" nadal trwa we wspólnocie uczniów, w Kościele[281].

Na podstawie przeprowadzonego studium postaci „ucznia umiłowanego" w narracji Czwartej Ewangelii należy powiedzieć, iż postać ta jest rzeczywistym paradygmatem ucznia. Jest pierwszym uczniem, który uwierzył w zmartwychwstałego Chrystusa (20,9). Owo pierwszeństwo w wierze jest konsekwencją nadzwyczajnej relacji z Chrystusem. Jak zostało pokazane, „uczeń umiłowany" to postać nieustannie naśladująca Jezusa, słuchająca i rozpamiętująca Jego słowa, aby w ich świetle móc kontemplować czyny Jezusa. Nade wszystko pokazany jest jako ten, który idzie do Jezusa i pozostaje u Niego i przy Nim. Wszystkie te działania w gruncie rzeczy pokazują „ucznia" jako tego, który „wierzy" w Jezusa, czyli coraz bardziej poznaje Go i coraz głębiej jednoczy się z Nim[282].

Jego rola względem innych uczniów polega na prowadzeniu do wiary. Na poziomie narracji Czwartej Ewangelii pełni tę rolę w relacji do Piotra (por. zwł. 20,1-10). Wyprowadza go z uwięzienia przez lęk na drogę wiary ku otwartemu grobowi Chrystusa – symbolu uwielbienia. Stojąc pod krzyżem Jezusa wydaje świadectwo po to, żeby wspólnota uczniów została napełniona wiarą (19,35). Uczeń ten prowadzi do wiary, bowiem jest świadkiem wylania Ducha z przebitego boku Chrystusa – Ducha, który oświeca i umacnia wiarę.

Jako paradygmat ucznia jest owa anonimowa postać uosobieniem miłości, egzystencjalnego znaku każdego ucznia (por. 13,34-35). Miłość jest na tyle wpisana w osobę owego ucznia, iż staje się częścią jego tytułu, jego imienia. W określeniu „ucznia umiłowanego" pięć razy występuje zdanie: „ten, którego Jezus miłował (ἠγάπα)" (13,23; 19,26; 20,2 [ἐφίλει]; 21,7.20)[283]. Formuła ta wskazuje na miłość Jezusa do ucznia w sposób trwały i dynamiczny. Przemawia za tym zwłaszcza zastosowany czas *imperfectum* czasownika ἠγάπα. Miłość Jezusa do tego ucznia nie jest czymś chwilowym, nie jest jednorazowym aktem[284]. Miłość Jezusa do „ucznia umiłowanego" nale-

[280] „The conclusion of the gospel (21:24-25) finally makes it clear that the Beloved Disciple is the link with Jesus, the source and authority of the traditions contained in the gospel". R.A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, s. 122.

[281] Zob. L. Schenke, *Johannesevangelium*, s. 396. „Das Werk des realen Autors kann deshalb in einem wirklichen Sinn als ein Buch dieses „wahren Zeugen" angesehen werden (vgl. 19,35; 21,24), der in dem aufgeschriebenen Zeugnis bleibt, bis der Herr kommt".

[282] Por. H. Witczyk, *Rola „umiłowanego ucznia"*, s. 63.

[283] Wg Henryka Witczyka (*Rola „umiłowanego ucznia"*, s. 63, przyp. 26) tytułu – epitetu tego nie nadał mu Jezus, lecz raczej Kościół pierwotny – wspólnota Janowa, wyprowadzając go z postawy Jezusa wobec uzcnia, który jawi się jako uprzywilejowany pośród innych.

[284] Zob. R. Vignolo, *Personaggi del Quarto Vangelo*, s. 195.

ży najpierw widzieć na szerokim tle miłości Jezusa do wszystkich uczniów – ówczesnych i przyszłych (zob. 13,1; 15,15; 17,26). Miłość Jezusa do „ucznia umiłowanego" jest znakiem tej miłości, którą Jezus obdarza każdego z wierzących w Niego[285].

Równocześnie miłość Jezusa do ucznia jest specyficznym znakiem „ucznia umiłowanego". Według M.E. Boismarda uczeń jest adresatem miłości w sposób doskonały, wzorowy jako paradygmat ucznia[286]. Istotą idealnego ucznia wg Boismarda jest posłuszeństwo i zachowywanie przykazań Jezusa, tak jak Jezus zachowuje przykazania Ojca i trwa w Jego miłości (15,9-10). Uczeń ten jest posłuszny przykazaniom Chrystusa. Miłość Jezusa jest w ten sposób odpowiedzią na miłość i posłuszeństwo „ucznia umiłowanego".

Włoski badacz Roberto Vignolo[287] stawia jednak jeszcze inne pytanie: w jaki sposób miłość ta kształtuje postać „ucznia umiłowanego", co wnosi w jego życie? Szukając odpowiedzi na to pytanie włoski egzegeta sięga do zapewnienia Jezusa danego uczniom (14,21): „*Kto ma moje przykazania i zachowuje je, ten Mnie miłuje. Kto mnie miłuje, ten będzie umiłowany przez Ojca mego, a również ja go umiłuję i objawię mu siebie (*ἀγαπήσω αὐτὸν καὶ ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν*)*". Miłość Jezusa do ucznia związana jest z obietnicą daną tym, którzy miłują Jezusa i zachowują Jego przykazania, a jest równoznaczna z objawieniem się Jezusa uczniowi. Dzięki temu tekstowi odkrywamy, że „umiłowany uczeń" – jako personifikacja idealnego ucznia – jest w dwóch różnych, następujących po sobie momentach, adresatem miłości Jezusa: a) na początku jest adresatem miłości, która polega na wyborze, i jest adresowana do wszystkich uczniów (por. 15,9-10.12-17; 17,23.26); b) później jest adresatem miłości Jezusa, obiecanej przez Niego dodatkowo i w stopniu definitywnym tym, którzy miłując Go, wytrwają w wierności wobec Jego przykazań. Miłość ta polega na głębszym objawieniu i niemal widzialnym potwierdzeniu i doświadczeniu pierwszej miłości[288].

Śledząc uważnie epizody z życia „ucznia umiłowanego" w Czwartej Ewangelii można zobaczyć, jak w jego osobie właśnie spełnia się zarysowany wyżej paradygmat wzorowego ucznia, jak w nim urzeczywistnia się dar miłości i objawienia. Narracja Ewangelii naturalnie zmierza do pełnego objawienia się Jezusa uczniowi, który rzeczywiście Go miłuje. W wieczerniku (13,21-30) otrzymując od Jezusa objawienie na temat zdrajcy „uczeń umiłowany" jako pierwszy widzi chwałę Jezusowej miłości, objawiającej się

[285] Por. H. Witczyk, *Rola „umiłowanego ucznia"*, s. 63-64.

[286] Zob. M.E. Boismard, A. Lamouile, *Synopse des Quatre Evangiles*, t. III, s. 343.

[287] „Proviamo a chiederci cioè non «perché» Gesù amasse questo discepolo, ma: «qual è il suo destino, che cosa succede a questo discepolo in quanto amato da Gesù?» In termini narratologici: che portata ha l'amore del Maestro nella costruzione complessiva di questa figura discepolare?" R. Vignolo, *Personaggi del Quarto Vangelo*, s. 198.

[288] Tamże, s. 198-199. Oraz: H. Witczyk, *Rola „umiłowanego ucznia"*, s. 64-65.

w „godzinie uwielbienia"[289]. Stojącemu pod krzyżem (19,25-27) Jezus objawia w swej Matce jego własną Matkę. Objawia mu, iż jako uczeń, którego Matką jest Matka Jezusa, ma nową rodzinę – jest synem Maryi, bratem Jezusa[290]. W scenie przy otwartym grobie Jezusa „uczeń umiłowany" ujrzał i uwierzył (20,18), to znaczy patrząc na enigmatyczne znaki – pusty grób, płótna, chusta – rozeznał w nich objawienie i z wiarą przyjął go. W ostatniej scenie na Jeziorze Tyberiadzkim (21,7) jako pierwszy rozpoznaje i pomaga Piotrowi rozeznać objawiającego się zmartwychwstałego Chrystusa. We wszystkich tych scenach widać „ucznia umiłowanego" jako postać, która jest adresatem miłości Jezusa, a w konsekwencji progresywnego objawiania się chwały Jezusa. To stopniowe objawianie się jest prefiguracją objawienia pełnego, obiecanego wszystkim przyszłym uczniom[291].

Miłość jednoczy owego ucznia z Jezusem w sposób głęboki, sprawiając, iż „uczeń umiłowany" staje się paradygmatem ucznia, którego zadaniem jest przebywać w Jezusie, trwać w nim, być w Nim wszczepionym jako latorośl w krzewie winnym (15,1-8). W pierwszej scenie „uczeń umiłowany" spoczywa w łonie Jezusa (ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ – 13,23). „Spoczywanie w łonie / na piersi" (ἐν τῷ κόλπω) określa osobową bezpośredniość, zaufanie, kochającą intymność[292]. „Uczeń umiłowany" jest więc zanurzony w osobie Jezusa, tak jak Jezus w osobie Ojca (1,18). Uczeń ten trwa w miłości Jezusa i coraz głębiej się z Nim jednoczy – wręcz „wnika" w przestrzeń wyznaczoną przez osobę Jezusa, przez Jego obecność[293].

Jako zjednoczony z Jezusem „uczeń umiłowany" uczestniczy we wszystkich momentach Jego godziny. Jest Mu spomiędzy uczniów po prostu osobą najbliższą. Stoi w bliskości (παρά – 19,25-26) krzyża Jezusa. W momencie „chwalebnej godziny" staje się Jego bratem. Jego sposobem naśladowania Chrystusa – bycia Jego uczniem – jest „trwać" (21,22), trwać w Jezusie, i poprzez Jezusa trwać we wspólnocie braci, Kościele.

Uczniowie, których zadaniem jest „dawać świadectwo" (15,27), znajdują swój paradygmat w „uczniu umiłowanym" – świadku Chrystusa. Funkcja świadectwa jest najbardziej charakterystycznym znakiem dla „ucznia umiłowanego" w Czwartej Ewangelii[294]. Jest on świadkiem „godziny uwielbienia" Jezusa (19,35), jego świadectwo o Jezusie, Jego życiu, głoszeniu słowa Ojca,

[289] Zdrada Jezusa jest jakby katalizatorem nadchodzącej godziny (por. 13.30.31-32).

[290] Jezus po Zmartwychwstaniu objawia, że wszyscy Jego uczniowie są jego braćmi – „Idź do moich braci i powiedz im.".. (20,17).

[291] Por. R. Vignolo, *Personaggi del Quarto Vangelo*, s. 200.

[292] Zob. K. Scholtissek, *In Ihm sein und Bleiben*, s. 193.

[293] Por. H. Witczyk, *Rola „umiłowanego ucznia"*, s. 63.

[294] Derek Tovey (*Narrative Art and Act in the Fourth Gospel*, s. 137.) trafnie pisze, iż „Whatever else the beloved disciple might symbolize for the reader, it is his role as witness which is stressed both in the descriptions at 19.35 and 21.24".

działalności, śmierci i zmartwychwstaniu jest „prawdziwe" (ἀληθής – 21,24). Jest prawdziwe w znaczeniu wiarygodne[295], oraz prawdziwe w znaczeniu „bycia nośnikiem Objawienia"[296]. „Uczeń umiłowany" jako świadek jest właśnie odbiciem Chrystusa świadka, którego świadectwo jest prawdziwe (8,14), który daje świadectwo prawdzie (18,37), który sam jest Prawdą (14,6).

Ciekawy jest fakt, iż „uczeń umiłowany", zanim stał się uczniem Chrystusa, był uczniem Jana Chrzciciela – pierwszego świadka Jezusa w Czwartej Ewangelii (por. 1,35n). Temat świadectwa tworzy w ten sposób inkluzję narracyjną Ewangelii[297]. Objawienie w ten sposób otrzymuje dwu świadków: Jana Chrzciciela ograniczonego na historyczną działalność Jezusa, oraz „ucznia umiłowanego" przekraczającego ramy życia i działanie Chrystusa. „Uczeń umiłowany" jest „świadkiem trwałym" (por. 21,22-23), który nieustannie świadczy we wspólnocie wierzących uczniów poprzez słowa Ewangelii. Wiarygodność słów Ewangelii oparta jest na jego świadectwie, jako świadka naocznego, jako osoby uprzywilejowanej spośród uczniów[298].

Świadectwo „ucznia umiłowanego" ma swoje źródło w jedności z Chrystusem opisanej poprzez obraz „ucznia umiłowanego" zanurzonego w głębi osoby Jezusa (13,23) oraz w szczególnej miłości Jezusa. Ta wyjątkowa relacja z Chrystusem daje „uczniowi umiłowanemu" uprawomocnienie, żeby być świadkiem, ponieważ odbija relację między Ojcem i Synem[299].

„Uczeń umiłowany" na planie narracji przedstawiony jest jako uprzywilejowany świadek Jezusa, jako idealny uczeń[300]. Już w okresie przedpaschalnym urzeczywistniają się w nim zapowiedzi dane przez Jezusa uczniom. Uczniowie mają być w czasie popaschalnym świadkami Jezusa w świetle Parakleta – Ducha Prawdy (15,26-27). Potrzeba im Parakleta, który uczniów

---

[295] Wg Francisa Moloney'go (*The Gospel of John*, s. 558) oznaczenie świadectwa „ucznia umiłowanego" jest potwierdzeniem tego, iż „ihe Beloved Disciple is the bearer of the authentic Jesus traditíon (v. 24)".

[296] Zob. T.L. Brodie, *The Gospel According to John*, s. 595-596. „True here is used to designate the content of the revelation in Christ".

[297] Por. D. Tovey, *Narrative Art and Act in the Fourth Gospel*, s. 137. Wg R. Vignola (*Personaggi del Quarto Vangelo*, s. 181) świadectwo Jana Chrzciciela oraz świadectwo „ucznia umiłowanego" tworzą „i due pannelli laterali di un polittico".

[298] R. Alan Culpepper (*Anatomy of the Fourth Gospel*, s. 43-49) rozważa relację pomiędzy „uczniem umiłowanym" „autorem domyślnym" oraz „narratorem". Wskazuje na utożsamienie „ucznia umiłowanego" z „autorem domyślnym". Odosobnione w literaturze starożytnej rozdzielenie pomiędzy „autorem domyślnym" oraz „narratorem" (zob. 21,24-25) ma w zamiarze edytora wskazać na autorytet „ucznia umiłowanego", na którym opiera się wiarygodność ewangelii – zaakceptowana poprzez wspólnotę ewangelii.

[299] D. Tovey, *Narrative Art and Act in the Fourth Gospel*, s. 137.

[300] Z drugiej zaś strony w kilku scenach widać, iż należy on do grona pozostałych uczniów, którzy mieli ograniczone poznanie Jezusa, byli niedoskonałymi naśladowcami Jezusa (por. 13,28; 20,19; 21,12). Zob. H. Witczyk, *Rola „umiłowanego ucznia"*, s. 65-66, przyp. 29.

nauczy wszystkiego i przypomni wszystko, co im Jezus powiedział (14,24-25). W rzeczywistości również głębokie zrozumienie działalności i słów Jezusa, które jest w Czwartej Ewangelii przedstawione jako świadectwo „ucznia umiłowanego" jest efektem działania Ducha Prawdy we wspólnocie Czwartej Ewangelii. Egzegeci wskazują na podobieństwo funkcji, które we wspólnocie pełnią „uczeń umiłowany" oraz Paraklet[301]. Mówią nawet o inkarnacji Parakleta w „uczniu umiłowanym"[302]. Rzeczywiście narracja Czwartej Ewangelii przedstawia „ucznia umiłowanego" jako napełnionego Duchem, i w ten sposób zdolnego do dawania świadectwa. W „uczniu umiłowanym" spełnia się obietnica Jezusa, iż uczniom, którzy go będą miłowali i przestrzegali Jego przykazań, będzie dany Paraklet (14,15n). Duch Prawdy jest dany uczniom, który miłują Jezusa i są miłowani przez Jezusa (14,15-25), w sposób doskonały odnosi się do „ucznia umiłowanego". Jest on bez wątpliwości personifikacją doskonałego ucznia, prawdziwego wierzącego, który otrzymał Ducha Świętego

W mocy Ducha „uczeń umiłowany" jest nie tylko świadkiem Jezusa, lecz również kontynuatorem dzieła Jezusa. Dziełem Jezusa jest *„rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno"* (11,52). „Uczeń umiłowany" razem z „Maryją" swoją nową matką (zob. 19,26-27), tworzy komunię, nową rodzinę. Razem z Maryją – córką Syjonu – tworzy początek Kościoła, w którym gromadzą się dzieci Boże, nowy lud Boży. W istocie rzeczy, pod krzyżem zaczyna się czas „większych dzieł" (14,12) – czas Kościoła, który trwa aż do dziś.

„Uczeń umiłowany" jako reprezentant Kościoła jest początkiem kontynuacji dzieła Jezusa. Jako ten, który pierwszy uwierzył i innych prowadzi do wiary, jako miłujący Jezusa i poprzez Jezusa umiłowany, jako dający świadectwo świadkowi Prawdy, jest doskonałą ikoną Chrystusa, doskonałym uczniem.

* * *

Zadaniem przyjętym w obecnym rozdziale było syntetyczne przedstawienie konkluzji teologicznych wynikających z przeprowadzonych szczegółowych analiz Mowy pożegnalnej. Tekst J 13,31-16,33 przedstawia obraz ucznia, który poprzez wiarę w Chrystusa jako ikonę Ojca zostaje wewnętrznie przemieniony. Wiara jest dynamizmem kierującym całą egzystencję ucznia do osoby Chrystusa. Słuchając słowa Jezusa i kontemplując Jego dzieło (14,7-10), uczeń wzrastający w wierze przechodzi od śmierci do życia (por.

[301] Por. R.A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, s. 43-49.

[302] Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, s. 1142. „Here we agree, at least in principle, with the many scholars, like Loisy, Sasse, Kragerud, Hoeferkamp, who see in the Beloved Disciple the „incarnation" of the Paraclete".

5,24; 6,40), staje się dzieckiem Bożym (1,11) i w ten sposób upodabnia się do Chrystusa – Syna Bożego.

Razem z wiarą miłość stanowi istotę i określa charakter egzystencji ucznia. Miłość ucznia jako jego znak rozpoznawczy (13,34-35) ma swoje źródło i pierwowzór w miłości Jezusa, a ta zaś w miłości Ojca. Miłość Boża jest dynamiczna – poprzez Chrystusa przenika do ucznia. Miłość ucznia powinna mieć ten sam charakter co miłość Chrystusa, która przejawiając się w najbardziej radykalnej formie – śmierci Chrystusa – określiła miarę miłości chrześcijańskiej.

Bycie ucznia zależne jest od jego jedności z Chrystusem. Bez zjednoczenia z Chrystusem nie ma prawdziwej egzystencji ucznia. Uczeń wszczepiony w Chrystusa, zostaje wszczepiony w boskie życie – w jedność Syna z Ojcem. Owo zjednoczenie jest immanentne, charakteryzuje go wzajemne przenikanie się osób. Dla ucznia Jezus staje się przybytkiem, nowym miejscem jego egzystencji. Chrystus zaś wypełnia osobę ucznia, staje się „treścią jego bycia". Poprzez Chrystusa uczeń zostaje zjednoczony z Ojcem. Uczeń poprzez zjednoczenie się z Chrystusem zostaje włączony w jedność Boskich osób – Ojca i Syna, i Ducha Prawdy.

Z przemiany wewnętrznej ucznia – która dokonuje się poprzez wiarę, miłość i zjednoczenie z Chrystusem oraz z „obserwatora" dzieł i „słuchacza" słów Jezusa czyni Jego ucznia – wynika zdolność ucznia do kontynuacji dzieła Chrystusa. Uczeń otrzymuje posłannictwo od Chrystusa – posłanego przez Ojca, żeby przekazywał Boży dar życia, gromadząc rozproszone dzieci Boże w jedno.

Konkretnym wyrazem kontynuacji dzieła Chrystusowego jest dawanie świadectwa. Uczeń Chrystusa powinien być ikoną Chrystusa – świadka Prawdy. Świadectwo Prawdzie, które dał Chrystus, nie znika, lecz trwa w świadectwie ucznia Chrystusowego. Uczeń zawsze powinien być świadkiem Chrystusa – Prawdy.

Doskonałym uczniem Chrystusa – Jego doskonałą ikoną – jest „uczeń umiłowany". Jest on uczniem, który pierwszy uwierzył w zmartwychwstałego Chrystusa. Zjednoczony z Chrystusem prowadzi innych uczniów do wiary. Jego świadectwo – najbardziej charakterystyczna cecha tej postaci – ma za cel wzbudzać i upewniać w wierze. Istotą jego osoby jest miłość Chrystusa i do Chrystusa. Staje się bratem Chrystusa, tworząc razem z Maryją, nową rodzinę ludu Bożego, w której zgromadzone zostaną rozproszone dzieci Boże.

Postać ucznia nie została dookreślona do końca, mimo iż zostało tak dużo powiedziane na temat bycia uczniem. Nie sposób nawet podać ścisłej definicji ucznia, bowiem poprzez zjednoczenie się z Chrystusem, uczeń „otrzymuje" życie boskie, którego nie da się do końca wyrazić.

Zakończenie

W badaniach teologii Janowej na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci rzadko był podejmowany temat bycia uczniem. W porównaniu z badaniami nad Ewangelią św. Marka temat ten w Czwartej Ewangelii wydawał się być drugorzędny. Ze względu na nowe literackie podejścia w egzegezie pojawiało się wprawdzie zainteresowanie postaciami uczniów jako bohaterów opowiadania ewangelicznego, jednak całkowicie brak teologicznej interpretacji istoty bycia uczniem. Wieloaspektowa analiza Czwartej Ewangelii pokazuje nam jej bogactwo i pozwala wydobywać wciąż nowe treści aktualne dla współczesnego czytelnika i umożliwiające nam głębsze spojrzenie na tematy, które wcześniej wydawały się być drugorzędne. W świetle badań przeprowadzonych w niniejszej pracy możemy stwierdzić, że teksty Czwartej Ewangelii, a w szególności tekst Mowy pożegnalnej, mieści w sobie doniosły temat bycia uczniem.

W istniejących opracowaniach szczegółowych dotyczących tematu ucznia zauważyć można z jednej strony wzrastające zainteresowanie, z drugiej zaś strony fragmentaryczność bądź jednostronność prowadzonych studiów. Koniecznością wydało się zatem podjęcie gruntowych badań nad tematem istoty ucznia na podstawie egzegezy perykopy, która w sposób szczególny kumulowałaby bogactwo teologiczne Czwartej Ewangelii. Takiego rodzaju perykopą jest niewątpliwie Mowa pożegnalna (J 13,31-16,33) pojmowana przez współczesnych egzegetów jako klucz hermeneutyczny do zrozumienia Czwartej Ewangelii oraz narratywny komentarz do tematu ucznia.

Przedmiotem badań w zaprezentowanej rozprawie było szczegółowe studium tematu ucznia w odniesieniu do osoby Chrystusa w ujęciu tekstu Mowy pożegnalnej. Celem studium było ukazania najgłębszego związku między uczniem i Chrystusem. Temu miała służyć gruntowna historyczno-literacka i egzegetyczna analiza oraz teologiczna interpretacja tekstu Mowy pożegnalnej J 13,31-16,33.

Przeprowadzone badania pozwalają na udzielenie odpowiedzi na istotne pytanie: jaki jest obraz ucznia objawiony w tekście Czwartej Ewangelii, a mianowicie w jej sercu eklezjologicznym? Mowa pożegnalna przedstawia ucznia, którego twarz nabiera cech twarzy Mistrza. Mówiąc inaczej, osoba ucznia zależna jest absolutnie od osoby Chrystusa. Chrystus jest źródłem

i modelem bycia ucznia. Nie sposób w zakończeniu przedstawić szczegółowo wszystkich elementów Janowego modelu ucznia. Zostały one wydobyte z tekstu Mowy pożegnalnej i ukazane w kolejnych rozdziałach książki, zwłaszcza w ostatnim V rozdziale, który ma charakter syntetyzujący. W zakończeniu niniejszej rozprawy elementy te zostaną jedynie zebrane i podsumowane, żeby lepiej dostrzec istotę bycia uczniem Chrystusa.

1. Tekst Mowy pożegnalnej (J 13,31-16,33) pełni w kompozycji Czwartej Ewangelii funkcję programową. Rozwija centralne chrystologiczne i eklezjologiczne tematy teologii Czwartej Ewangelii, w sposób szczególny zaś temat ucznia. Rozdziałem 13 rozpoczyna się druga część Czwartej Ewangelii (13-20 / 21), której głównym wydarzeniem jest odejście Jezusa do domu Ojca (por. 13,1; 14,2n). Działalność publiczna Jezusa kończy się stwierdzeniem niewiary świata (por. 12,37). Wobec tej negatywnej odpowiedzi świata na objawienie, Jezus zwraca się do „swoich", tj. do uczniów przebywających z nim razem w Wieczerniku. Z punktu widzenia narracyjnego należy stwierdzić wyjątkowość rozdz. 13-17, w których czas opowiadanych wydarzeń obejmuje co najwyżej parę godzin, natomiast rozdziały te na poziomie czasu opowiadania zajmują prawie jedną czwartą Ewangelii (5 z 21 rozdz.). Fakt ten objawia nadzwyczajny nacisk położony przez autora ewangelii na tym tekście.

Narracja jakby kulminuje w tych i następnych rozdziałach opisujących najważniejsze wydarzenie Ewangelii – śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Ewangelista może stwierdzić, iż godzina (ἡ ὥρα), której powolne nadejście mógł czytelnik zaobserwować w poprzednich rozdziałach (por. 2,4; 4,41; 7,30; 8,20), już nadeszła (13,1; 17,1). Syn Człowieczy został już uwielbiony (13,31n; 17,1). Jezus, który w pierwszej części Czwartej Ewangelii (1,19-12,50) działa i głosi słowo jako Ten, który zna Ojca i Jego słowo zachowuje (7,28; 8,55), objawia się w Mowie pożegnalnej jako doskonała ikona Ojca – Syn, w którym Ojciec staje się widzialnym (14,9-11).

Tekst Mowy pożegnalnej w sposób wyjątkowy w kompozycji Ewangelii rozwija motyw temat ucznia. Po odejściu Judasza (por. 13,30) swoi – tj. uczniowie, którzy uwierzyli w Chrystusa – stają się wyłącznymi adresatami Jego objawienia zawartego w słowach Mowy pożegnalnej. Są wezwani do wiary w Chrystusa (14,1n), do trwania w Chrystusie i przynoszenia owocu w Chrystusie, żeby w ten sposób stać się jego uczniami (por. 15,1-8, zwłaszcza w. 8: „καὶ γένησθε ἐμοὶ μαθηταί"). Duch Święty, którego przyjście Jezus podczas swojej publicznej działalności zapowiadał (por. zwł. 7,39), obiecany jest uczniom w Mowie pożegnalnej jako Paraklet, który z nimi będzie na zawsze (por. 14,16).

2. Mowa pożegnalna stanowi zwartą jednostkę literacką, której wewnętrzna struktura tekstu odzwierciedla główną myśl tekstu, koncentrującą się wokół osoby ucznia i jego stosunku do Chrystusa, wspólnoty i świata. Perykopa 13,31-16,33 wydziela się z najbliższego okalającego ją kontekstu (zwł. 13,1-30 oraz rozdz. 17) swoim charakterem mowy. Odejście zdrajcy (13,30)

jest momentem, w którym cała uwaga czytelnika koncentruje się na Wieczerniku i na przemawiającym w nim Chrystusie oraz Jego uczniach. Mowa rozpoczyna się wstępem (13,31-38) wprowadzającym centralne tematy: odejście Chrystusa i Jego fizyczną nieobecność, uwielbienie Chrystusa, motyw miłości Chrystusa i wzajemnej miłości uczniów; motyw kryzysu uczniów podczas Jezusowej fizycznej nieobecności.

Koncentryczny układ Mowy (A 14,1-31 B 15,1-16,4a A' 16,4b-33) objawia zamierzoną myśl autora. Na zewnętrznych jej skrzydłach (A A') dominującym tematem jest odejście Chrystusa. W 14,1-31 dominuje spojrzenie chrystologiczne, w 16,4b-33 zaś temat ten rozważany jest w świetle eklezjologii. Kluczowym pytaniem w 16,4b-33 jest pytanie o skutki odejścia Chrystusa dla wspólnoty – smutek albo radość, klęska albo zwycięstwo (por. zwł. 16,20-33). W centralnej zaś części Mowy (15,1-16,4a) nacisk został położony na pytanie, w jaki sposób ma przetrwać wspólnota uczniów w czasie prześladowania (por. 16,1-4a). Inaczej mówiąc, w jaki sposób człowiek powinien być uczniem Chrystusa nawet (a może właśnie) w sytuacji tragicznej, w sytuacji ekskomuniki ze wspólnoty synagogalnej, w sytuacji zachwiania tożsamości ucznia. Odpowiedź zawarta w tekście brzmi: poprzez trwanie w Chrystusie, który razem z uczniami tworzy prawdziwy krzew winny – prawdziwy Izrael (por. 15,1-11); poprzez miłość do członków wspólnoty głęboko zakorzenioną w miłości Chrystusa (15,12-17), oraz poprzez wytrwanie w jedności z Chrystusem wobec nienawiści świata (15,18-27).

3. Mowa pożegnalna powstała w wyniku refleksji wewnątrzwspólnotowej. Poszczególne części Mowy odzwierciedlają doświadczenie wspólnoty w określonym okresie rozwoju wspólnoty. Cezura między 14,31 a 15,1, napięcia literackie i liczne dublety wskazują na dłuższy, złożony proces powstawania tekstu Mowy pożegnalnej J 13,31-16,33. Popaschalny okres w życiu wspólnoty stawiał przed nią ciągle nowe pytania i wyzwania. Wewnątrzwspólnotowa refleksja doprowadziła do opracowania nowych części Mowy. Relektura tekstu, którą dostrzegamy w Mowie pożegnalnej – odnosi się zwłaszcza do tekstu 16,4b-33 – jest owocem kreatywnej pamięci wspólnoty uczniów nieustannie rozważających słowa Chrystusa. Również działalność zapowiadanego Ducha Świętego wpisuje się całkowicie w proces relektury dokonującej się w ramach szkoły Janowej. Zadaniem Parakleta w okresie popaschalnym jest bowiem, wg Mowy, przypominanie słów Jezusa i nauczanie uczniów (διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν – 14,26).

Tzw. pierwsza Mowa pożegnalna (13,31-38; 14,1-33) odzwierciedla sytuację uczniów doświadczających fizycznej nieobecności Chrystusa. Kluczowe dla tekstu jest pytanie o tożsamość „nieobecnego Mesjasza" (por. 12,34). Nacisk położony na wierze uczniów w Chrystusa jako jedynego i unikalnego Objawiciela Boga – Ikonę Ojca – objawia kryzys wiary wspólnoty uczniów w Chrystusa jako Mesjasza, posłanego przez Ojca.

Druga zaś Mowa pożegnalna (15,1-16,4a) jest refleksją nad sytuacją wierzących ekskomunikowanych ze wspólnoty synagogalnej z powodu ich wiary w Chrystusa (zob. 16,2; por. również 9,22; 12,42). Po zburzeniu jerozolimskiej świątyni w 70 r. po Chr. intensyfikuje się rozłam pomiędzy chrześcijaństwem i ówczesnym judaizmem skutkujący wyrzuceniem judeochrześcijan ze wspólnoty synagogalnej. Sytuacja ta odpowiada okresowi około r. 85-95, gdy zostało uchwalone w akademii w Jamnii oficjalne brzmienie Modlitwy Osiemnastu Błogosławieństw (שׁמנה עשׂרה), a w jej ramach Dwunaste Błogosławieństwo tzw. Birkat ha-Minim (ברכת המינים), którego celem było odseparować chrześcijan – zgodnie z poglądem judaizmu heretyków – ze wspólnoty synagogalnej. Dla judeochrześcijan, czyli chrześcijan pochodzących z narodu żydowskiego, ta sytuacja stawiała pytanie o ich tożsamość. Ewangelista odpowiada na ten kryzys pokazaniem prawdziwej tożsamości uczniów. Chrystus jest przedstawiony jako prawdziwy krzew winny (ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή – 15,1), w którym wypełniają się wszystkie oczekiwania i obietnice odnoszące się do starotestamentowej winnicy, tj. narodu wybranego. Krąg uczniów jest wspólnotą nowego Przymierza, którą każdy uczeń powinien budować swoją miłością.

Tekst 16,4b-33, czyli tzw. trzecia Mowa pożegnalna, odbija sytuację wspólnoty wierzących zanurzonych w smutku i doznających jakby alienacji i samotności. W tej sytuacji Chrystus przedstawia się jako zwycięzca, pokonujący diabła i zło i przynoszący uczniom radość. Jezus wskazuje w Mowie, iż popaschalny okres nie jest tylko okresem trwogi, lecz przede wszystkim okresem, w którym uczniowie dzięki odejściu Chrystusa do Ojca, dzięki Jego śmierci doznają pełni łask: przyjścia Ducha Świętego (zob. 16,7) oraz nowego rodzaju relacji z Bogiem Ojcem (16,25-27).

Tekst Mowy pożegnalnej objawia więc wspólnotę uczniów, która kluczowe momenty w swoim życiu rozważa w sposób chrystocentryczny, rozumiejąc, iż cała ich egzystencja w sposób istotny zależna jest od osoby Chrystusa.

4. Tekst 13,31-16,33 został skomponowany wg schematu gatunku literackiego „mowa pożegnalna". Poprzez ostatnią Mowę Jezusa, ewangelista przedkłada refleksję życia popaschalnego wspólnoty wierzących uczniów. Gatunek literacki „mowa pożegnalna" generalnie przedstawia słowa konającego rozwijając trzy główne motywy: 1) ocenę przeszłości; 2) parenezę; 3) zapowiedź przyszłości potomków lub wspólnoty naśladowców. W przypadku Jezusowej Mowy pożegnalnej J 13,31-16,33 (lub szerzej 13-17) wszystkie trzy motywy mają wyraźne ukierunkowanie na osobę Chrystusa. Komparatywna analiza Mowy pożegnalnej J 13,31-16,33 na tle innych biblijnych (por. Rdz 27,27-29.38-40; Rdz 47,29 – 49,33; Pwt 33; Joz 23-24, 1 Krl 2,1-10; Tob 14,1-11; 1 Mch 2,49-70) i niebiblijnych mów pożegnalnych (zwł. Testament XII Patriarchów) wykazała doniosłą oryginalność teologiczną Mowy pożegnalnej Czwartej Ewangelii.

Pierwszym unikalnym elementem Mowy pożegnalnej Czwartej Ewangelii jest fakt, iż śmierć Jezusa nie jest pokazana jako definitywny kres całej Jego działalności, lecz jako Jego przejście z ziemi do domu Ojca (13,1). Jezusowa działalność otrzymuje nowy charakter naznaczony w Mowie przez Jego zapowiadany powrót (14,18n; 16,16n). Chrystus jest w momencie pożegnania pokazany jako ten, który całkowicie panuje nad tym momentem. Zostaje Objawicielem nawet w sytuacji zbliżającej się śmierci.

Przy ocenie przeszłości bohaterowie mów pożegnalnych zazwyczaj wskazują na dzieła, których Bóg dokonał w narodzie wybranym (por. Pwt 32,7-33). Jezus zaś pokazuje na swoje dzieła (zob. 14,10). Wyjątkowa jedność panująca między Ojcem i Synem przejawiająca się we wspólnym działaniu objawia, iż to nie dzieła dokonane na Izraelu oraz sprawiedliwość ojców narodu prowadzą do Boga, ale Jezus. On bowiem i Ojciec są Jedno (por. J 10,30). W ten sposób wspólnota Janowa już nie kształtuje swojej tożsamości jako części dziedzictwa narodu wybranego, lecz widzi swoją tożsamość w Jezusie Chrystusie.

Również pareneza ma chrystocentryczny charakter. W parenezie mów pożegnalnych Starego Testamentu oraz literatury apokryficznej przedmiotem pouczeń jest Prawo Mojżeszowe (1 Krl 2,3; Pwt 31,12; TestLew 13). Patriarchowie wzywają do wierności przymierzu Boga YHWH (por. 1 Mch 2,50). W J 13-17 dochodzi do zamiany przedmiotu. Głównym przykazaniem parenezy jest tu przykazanie Jezusa (por. 13,34n; 15,12.17, 14,15n), jako Tego, którego autorytet wynika z jedynej w swoim rodzaju jedności z Ojcem. Jezus jest nowym prawodawcą wspólnoty uczniów.

Przyszłość uczniów jest także zależna od Chrystusa i relacji do Niego. Wyjątkową jest zapowiedź Chrystusa, iż przyszłe utrapienie uczniów nie nastąpi jako skutek ich grzechu, lecz owa nienawiść świata wobec wierzących w Chrystusa i ich prześladowanie będzie znakiem ich przynależności do Syna Bożego (zob. 15,18n).

W ten sposób właśnie w Mowie pożegnalnej dziejowa perspektywa wspólnoty wierzących uczniów zbudowana jest wokół osoby Chrystusa. Według Mowy pożegnalnej 13,31-16,33 istotą egzystencji ucznia oraz całej wspólnoty są ścisłe więzy z Chrystusem.

5. Jezusowe odejście do „Domu Ojca" inauguruje początek egzystencji popaschalnej ucznia. Cała mowa Jezusa (J 13,31-16,33) wypowiedziana została w perspektywie zbliżającego się przełomowego momentu – odejścia Jezusa z tego świata (zob. 13,33 por. 13,1). Dynamizm nadejścia nowego okresu w życiu wspólnoty wierzących został w Mowie pożegnalnej pokazany poprzez zastosowanie rzeczownika ἡ ὥρα (zob. zwł. 16,21.25.32; por. 13,1), który w kompozycji Czwartej Ewangelii pełni funkcję czynnika przyciągającego uwagę czytelnika w kierunku wydarzenia centralnego – śmierci Jezusa (por. 7,30; 8,20). Poza tym w tekście obecne przysłówki czasu – zwłaszcza te odnoszące się do czasu bliskiego (*νύν*, ἄρτι, εὐθυς, por. 13,31-33; 16,22.31-

32) – wzmacniają obecność godziny, nadejście nowego etapu w życiu Kościoła, tj. okresu popaschalnego.

Okres ten jest przedstawiony jako era, w której to naśladowanie Chrystusa uzyska nową jakość. Po Wielkanocy uczniowie będą mogli w pełni naśladować Chrystusa (zob. 13,36). Chrystus wówczas wróci do uczniów, żeby z nimi być na zawsze (por. 14,3.18.19.23). Okres ten będzie okresem obecności Parakleta – Ducha Świętego (14,15-17.25-26; 15,26-27; 16,7-15). W mocy Ducha uczniowie będą mogli osiągnąć pełne rozumienie Objawienia Jezusowego (zob. 14,25-26; por. 2,22; 12,16), ponieważ On ich poprowadzi w pełni prawdy (16,13). On objawi prawdę o grzechu świata (16,8n) i dlatego uczniowie będą w stanie wytrwać w wierze nawet w czasie prześladowań (15,18-27). Dzięki odejściu Jezusa do domu Ojca uczniowie będą mogli kontynuować dzieło Chrystusa, dokonywać nawet większych dzieł (14,12). Będzie to okres radości (16,22), pełnego objawienia (16,25), nowej, głębszej relacji uczniów z Ojcem (16,26-27), okres głębokiego zjednoczenia z Chrystusem i Jego Ojcem (14,21-24).

Śmierć Chrystusa jest w ten sposób decydującym momentem w życiu Kościoła. Tylko dzięki śmierci Chrystusa człowiek może w pełni rozwijać swoje „bycie uczniem”. Bowiem łaska płynąca ze śmierci Chrystusa buduje egzystencję każdego ucznia. Popaschalna perspektywa jest tym, co bardzo wyraźnie odróżnia Czwartą Ewangelię od Ewangelii Synoptycznych w spojrzeniu na ucznia. Ewangelie Synoptyczne skupiają się przede wszystkim na historycznych postaciach uczniów, w Czwartej Ewangelii dominuje zaś wątek wspólnoty popaschalnej uczniów. W ten sposób każdy uczeń – żyjący w okresie popaschalnym Kościoła – może „odnaleźć siebie” w narracji Ewangelii.

6. Wiara w Chrystusa jest podstawowym warunkiem bycia uczniem Chrystusa. Ona przemienia zwykłego człowieka w ucznia. Szczególny nacisk jest położony na temacie wiary zwłaszcza w tzw. pierwszej Mowie pożegnalnej (13,31-14,31), odzwierciedlającej dramat uczniów, których wiara wskutek fizycznej nieobecności Jezusa została poważnie zachwiana (zob. 14,1.10-12). Również kolejne Mowy pożegnalne: druga (15,1-16,4a) i trzecia (16,4b-33), przedstawiają ważność wiary dla ucznia. W przypadku drugiej Mowy pokazany jest „świat”, który nie uwierzył w Chrystusa (zob. 15,18n) i prześladuje Go oraz Jego uczniów. W trzeciej Mowie uwypuklony jest grzech niewiary powodujący sąd nad „światem” (zob. 16,9n), wiara zaś uczniów przyciąga miłość Ojca (16,27).

Wiara jest elementem dynamizującym w procesie stawania się uczniem Jezusa. Jest mocą, która pokonuje zachwiania uczniów (14,1n). Wiara prowadzi człowieka do prawdy o Chrystusie zjednoczonym z Ojcem (por. 14,1 – εἰς τὸν θεὸν καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε). Jezus jako jedyne i pełne objawienie Ojca jest obiektem wiary uczniów (14,7.9.10.11). Wiara prowadzi do poznania Chrystusa i Ojca (por. 14,7).

Postacie uczniów w narracji zostały przedstawione w procesie dojrzewania wiary. Ich wiara musi dorastać. Najbardziej widoczne jest to w przypadku dialogu Jezusa z Filipem (14,7n) oraz w 16 rozdz., kiedy Jezus zwraca się do wszystkich uczniów (zob. zwłaszcza 16,29-33). Budowanie wiary i rozwiązywanie kryzysów powinno odbywać się poprzez „patrzenie" i „słuchanie" – dwa podstawowe zmysły duchowe ucznia, poprzez które powinien on wzrastać w wierze (por. 14,10). Wiara ucznia wymaga zanurzenia w słowie Chrystusa. Tylko ten, kto trwa w słowie Chrystusa, może stać się Jego prawdziwym uczniem (zob. 8,31). Potrzeba, żeby uczeń był zjednoczony z Jezusem i Jego słowem, żeby słowo to przenikało go i oczyszczało (zob. 15,3).

Wiara ucznia w swojej istocie jest darem od Boga. Bóg, który w sposób wyjątkowy pielęgnuje swój krzew winny i latorośle (zob. 15,1n), jako Ojciec rodzi człowieka do nowego życia, do życia wiary (zob. 6,44). Łaska wiary i łaska powołania (por. 15,16) tworzą razem fundament bycia uczniem.

Egzystencja ucznia w ten sposób powinna być w swojej istocie egzystencją wiary. Wiara rodzi w nim owoce nowego życia, dzięki którym uczeń w sposób wyraźny wyróżni się w niewierzącym „świecie". Dzięki sile wiary uczeń może być kontynuatorem dzieł Chrystusa (14,12). Uczeń wierzący jest zrodzony do życia wiecznego (6,40; 5,24) i w ten sposób upodabnia się do Chrystusa żyjącego (por. 14,19). Poprzez wiarę uczeń staje się dzieckiem Bożym (1,11) – ikoną Syna jednorodzonego.

7. Egzystencja ucznia możliwa jest tylko w głębokim zjednoczeniu z Chrystusem. Alegoria o krzewie winnym i latoroślach (15,1-8) objawia, iż warunkiem bycia uczniem jest trwanie w Chrystusie w sposób głęboki, organiczny, tak jak latorośl zjednoczona jest z krzewem (por. 15,8). Pierwowzorem zjednoczenie ucznia z Chrystusem jest jedność immanentna między Ojcem i Synem (por. 14,10-11). Jedność z Ojcem jest kluczowym motywem objawienia Chrystusa, jest przedmiotem wiary ucznia (zob. 14,10). Wierzyć w Chrystusa, być Jego uczniem, oznacza uwierzyć, iż Ojciec i Syn stanowią jedność. Owa jedność oznacza czynny udział w dynamizmie relacji Ojciec – Syn. Jest to jedność widzialna, bowiem przejawiająca się w działaniu Chrystusa i w Jego słowie, które jest w istocie rzeczy słowem Ojca (14,10). Poprzez wspólnotę osób więc w sposób szczególny objawia się niewidzialny Bóg.

Taka właśnie relacja osobowa, więź wzajemnego zjednoczenia i wspólnoty osób, zachodzi między uczniami i Jezusem. Uczeń otrzymuje nawet „imperatyw immanencji": „Trwajcie we Mnie... (μείνατε ἐν ἐμοί – 15,4)". Ta immanentna relacja została wyrażona w tekście Czwartej Ewangelii przy pomocy czasownika μένω. Znaczenie tego czasownika wskazuje na poprawne rozumienie trwania w Jezusie. Osoba Chrystusa staje się dla ucznia jakby „mieszkaniem", naturalną przestrzenią istnienia, tak jako dla latorośli jedyną, wyłączną przestrzenią istnienia jest krzew winny. Uczeń – latorośl – w momencie wszczepienia go w Chrystusa – Krzew Winny – otrzymuje od Jezusa właściwy Mu, nowy sposób istnienia. Otrzymuje udział w istnieniu

Jezusa jako Syna Bożego. Więź ta jest immanentna, wzajemna – μείνατε ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν ὑμῖν (15,4). Istnienie ucznia jest wypełnione Chrystusem, a zarazem uczeń zanurza się w osobę Chrystusa. W życie, w osobę ucznia wkracza Chrystus, staje się najbardziej istotną „treścią" osoby ucznia.

Uczeń trwa w Jezusie dzięki słowu, które go oczyszcza (15,3). Tylko trwając w słowie Chrystusa człowiek staje się jego uczniem. Uczeń trwa w Chrystusie również poprzez spożywanie Eucharystii (por. 6,56). Ona jednoczy ucznia z Chrystusem, tj. napełnia ucznia osobą Chrystusa i zarazem włącza w Jego istnienie.

Zjednoczenie z Chrystusem prowadzi do jedności z Ojcem. Chrystus prowadzi ucznia do domu Ojca (14,2). Domem tym w rzeczywistości, jak zostało wykazane w egzegezie, jest zmartwychwstałe ciało Chrystusa – nowa świątynia. Poprzez zjednoczenie ze Zmartwychwstałym uczeń więc jednoczy się również z Ojcem. W czasie popaschalnym nawet sam uczeń staje się przybytkiem spotkania z Synem i Ojcem (14,23; por. Rz 8,9-11). Warunkiem zjednoczenia jest miłość ucznia do Chrystusa i wierność Jego słowu, tj. głęboka więź z Chrystusem (por. 15,9.12-17). Egzystencja ucznia w czasie popaschalnym, kiedy napełnia go Duch Święty, jest „pełna Boga" – w egzystencji ucznia dostrzegalni są Jezus, razem z Ojcem i Duchem Prawdy.

8. Konkretnym wyrazem egzystencji ucznia jest miłość, która ma swoje źródło i paradygmat w Chrystusie. Razem z wiarą miłość stanowi istotę osoby ucznia i wyznacza jej kierunek. Modelem miłości ucznia jest miłość Chrystusa mająca swój paradygmat w miłości Ojca (por. 15,9). Ten „łańcuch miłości" naznaczony jest spójnikiem καθώς zawierającym znaczenie modelu i źródła. Miłość w sposób dynamiczny od Ojca przenika za pośrednictwem Jezusa do uczniów. Jezus kocha uczniów, bo sam doświadczył odwiecznej miłości Ojca (por. 15,9; 17,24).

Miłość Ojca do Syna przejawia się w darze Ojca (3,35), który Synowi daje wszystko. Ojciec miłuje Syna i obdarza Go (3,35). Te dwa czasowniki dookreślają wzajemną relację między Ojcem i Synem, której istotą jest udzielająca się miłość, ta, która ma w Czwartej Ewangelii wyraźnie zbawczy wymiar (por. 3,16; 10,17). Owa obdarowująca miłość jest również istotą relacji między uczniem i Chrystusem, który umiłował swoich uczniów aż do końca (εἰς τέλος – 13,1), to znaczy do maksymalnej możliwej miary i do spełnienia posłannictwa Chrystusa. Miłość Chrystusa jest przedstawiona jako najwyższa miara miłości (15,13). Ona objawia istotę miłości (por. 1 J 4,9), określa jej nową jakość. W tym znaczeniu należy rozumieć nowość przykazania miłości (ἐντολὴν καινήν – 13,34), które Jezus daje uczniom. Wzajemna, obdarowująca miłość jest znakiem egzystencjalnym uczniów Chrystusa (ἐν τούτῳ γνώσονται πάντες ὅτι ἐμοὶ μαθηταί ἐστε – 13,35). W czasie publicznej działalności Jezusa znakiem rozpoznawczym ucznia była samotna osoba Nauczyciela, do której uczeń przynależał. Natomiast w czasie ziemskiej nieobecności Chrystusa będzie to miłość wzajemna uczniów. Jej

wzorem i źródłem jest miłość Chrystusa (καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς – 13,34), której wzorem i źródłem jest zaś miłość Ojca (καθὼς ἠγάπησέν με ὁ πατήρ – 15,9). Uczeń miłujący w ten sposób jest ikoną miłującego Chrystusa – Ikony miłującego Ojca.

9. Uczeń jest kontynuatorem misji Chrystusa, posłanego przez Ojca. Posłanictwo Chrystusa jest podstawowym motywem chrystologicznym Czwartej Ewangelii. Bóg Ojciec posłał swojego Syna, żeby Ten objawił Bożą chwałę, tj. żeby był Objawieniem Bożej obecności (por. J 1,14.18). Wiara w owo posłannictwo jest podstawowym warunkiem dla posłannictwa ucznia. Uczeń musi być wierzącym w Chrystusa, żeby mógł być uczniem działającym (por. 14,12). Uczeń zostaje przez Chrystusa posłany na świat, tak jak Ojciec posłał na świat Chrystusa (καθὼς ἐμὲ ἀπέστειλας εἰς τὸν κόσμον, κἀγὼ ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον – 17,18). Misja ucznia jest kontynuacją misji Chrystusa, ma ten sam cel – „rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno" (11,52). Misję tę uczeń pełnić może tylko w jedności z Chrystusem (por. 15,5) i w mocy Ducha Świętego (por. 14,16-17; 16,7). Śmierć Chrystusa jest początkiem nowej egzystencji człowieka. Wielkanoc jest momentem, od którego uczeń może być kontynuatorem misji Chrystusa, może dokonywać nawet większych dzieł niż Chrystus (14,12). Zadanie misji ucznia jest to samo, co zadanie misji Chrystusa – objawić chwałę Ojca (ἵνα δοξασθῇ ὁ πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ – 14,13). Poprzez dzieło ucznia więc kontynuowane jest dzieło objawicielskie Chrystusa.

10. Miejscem misji ucznia i Chrystusa jest ten sam „świat". Terenem misji Chrystusa jest w Czwartej Ewangelii nazwany po prostu „świat" (κόσμος). Rzeczownik κόσμος w Czwartej Ewangelii często występuje z czasownikiem ἀποστέλλω (por. 10,36; 17,21.23.25 oraz 1 J 4,9.14) i wskazuje na miejsce działalności Syna posłanego przez Ojca. Relacja między światem i Słowem – Synem Bożym – ma odwieczny charakter. Całe stworzenie – wszystko (πάντα) – stało się za pośrednictwem Boskiego Słowa (1,3). Świat zawdzięcza mu swoje istnienie i swój charakter stworzenia Bożego. Poprzez wcielenie (1,14) rozpoczyna się ziemska misja Chrystusa na świecie. Świat jest terenem misji i adresatem zbawczego i objawiającego działania Jezusa zarazem (por. 15,22-24). Pojęcie „świat" należy bowiem rozumieć również w jego wymiarze antropologicznym – jako ludzi, którzy są adresatami objawienia Jezusowego. Do świata i dla świata przychodzi Chrystus, żeby go oświecić (1,9; 12,46), dać mu życie (por. 3,16; 6,33; 6,51), przynieść zbawienie (por. 4,42; 3,16-17).

Ten sam świat jest również miesjcem i adresatem działalności uczniów. Chrystus posyła ich na świat (ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον – 17,18; 20,21). Wszyscy (πάντες) – tj. cały świat jest świadkiem wzajemnej miłości uczniów (13,34-35). On jest adresatem świadectwa uczniów (por. 15,18-27; 16,8-11). Uczeń jest wybrany (15,16.19) i uświęcony (17,17), żeby niestrudzonie pełnił powierzoną mu misję w świecie. Jest ikoną Syna posłanego na świat przez Ojca.

11. Uczeń daje światu świadectwo o Chrystusie – Świadku prawdy. Ważnym zadaniem uczniów w czasie popaschalnym wspólnoty, tj. w czasie ziemskiej nieobecności Chrystusa, jest dawanie o Nim świadectwa (15,27). Świadectwo uczniów powinno być całkowicie skoncentrowane na Jezusie (por. wyrażenie περὶ ἐμοῦ w wersecie paralelnym 15,26) oraz powinno wynikać z osobistego doświadczenia, osobistego poznania Jezusa (por. 15,27 – ὅτι ἀπ᾽ ἀρχῆς μετ᾽ ἐμοῦ ἐστε – 15,27). W czasie ziemskiej działalności funkcję świadka pełnił Jan Chrzciciel (por. 1,7-8), naoczni świadkowie działalności Jezusa (por. 4,39; 12,17; 19,35) oraz własne dzieła Chrystusa (10,35). Doniosłym jest również fakt, iż poszczególnych świadków łączy jeden przedmiot świadectwa – Jezus Chrystus oraz cel świadectwa – wiara w Jezusa Chrystusa (por. 1,7).

Unikalnym świadkiem jest sam Chrystus. On jako światłość świata (8,12) jest tym najwspanialszym świadectwem pochodzącym od Boga (8,14). Posłany przez Ojca Jezus daje świadectwo prawdzie. Ono jest przedstawione nawet jako cel jego przyjścia na świat (ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι ... ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ – 18,37). Innymi słowami, misja Jezusa polega na doprowadzeniu do pełni Objawienia, uosobionego w Jego własnej osobie.

Świadectwo ucznia jest więc kontynuacją Jezusowego świadectwa. Uczeń powinien składać świadectwo o Jezusie, czyli Prawdzie (14,6). Jezusowym zakończeniem ziemskiej misji nie kończy się więc dawanie świadectwa prawdzie, dla którego Syn Boży przybył na świat.

12. Ucznia zjednoczonego z Chrystusem dotyczy to samo prześladowanie, co jego Mistrza. Jest to paradoksalny wyraz jedności ucznia z Mistrzem (zob. 15,18). Reakcja świata na objawienie Chrystusa jest niepojęcie wroga. Jezus przychodzi na świat jako Objawiciel Ojca, lecz świat go odrzuca (por. 1,10). Niepojęte jest to, iż świat, który „*stał się przez Niego*", wybrał „*nie poznać Go*" (1,10), a bardziej miłować ciemność aniżeli światłość świata (3,19)

Świat znienawidził Chrystusa (15,18), bo On zdemaskował złe uczynki świata (por. 7,7). Nienawiść, prześladowanie Chrystusa aż do śmierci wynika z nieznajomości Ojca (15,21) oraz z tego, że świat nie przyjął, iż Jezus jest objawieniem Ojca. Na poziomie historycznym nienawiść świata wobec Jezusa przejawia się poprzez wrogość przywódców religijnych skierowaną przeciw Jezusowi doprowadzającą do Jego śmierci (8,48).

Władca tego świata w nienawiści kontynuuje walkę przeciw uczniom Chrystusa. Dla wspólnoty Janowej nienawiść świata miała historyczne kontury i oznaczała egzystencjalne zagrożenie. Wyrzucenie z synagogi i prześladowanie fizyczne (zob. 16,2) wydawałoby się w tradycyjnym rozumieniu starotestamentowym karą za grzech. Jest ono jednak znakiem głębokiego zjednoczenia uczniów z Mistrzem (por. 15,18n). Z racji przynależności do Jezusa uczeń przeżywa te same negatywne doświadczenia co Jezus.

13. Uczeń jest ikoną Chrystusa – Ikony Ojca. Na podstawie wyżej przedstawionych konkluzji teologicznych należy stwierdzić, iż uczeń Chrystusa

według Mowy pożegnalnej J 13,31-16,33 powinien być wiernym odbiciem swego Mistrza. Istota bycia ucznia powinna być ukierunkowana na osobę i działalność Chrystusa, a więc osoba każdego chrześcijanina powinna mieć chrystomorficzny charakter. Siłą przemieniającą człowieka w ucznia Jezusa jest wiara. Wiara w Chrystusa jako Objawienie Ojca, jako Ikonę Ojca. Wiara jest jednak tylko początkiem całego procesu stawania się uczniem, który powinien być urzeczywistniany w głębokim immanentnym zjednoczeniu ucznia z Chrystusem. Istota osoby ucznia powinna być napełniona osobą Syna Bożego i zarazem zanurzać się w Nim. Chrystus zjednoczony z uczniem transformuje go jakby od wewnątrz, przemienia go na swoje podobieństwo. W sposób konkretny wyraża się to w miłości ucznia, która ma swoje źródło i paradygmat w miłości Chrystusa. Uczeń jest kontynuatorem misji Chrystusa, która dzieje się w tym samym i dla tego samego świata. Uczeń jest świadkiem Chrystusa – Świadka prawdy. Jest nawet prześladowany w taki sam sposób jak był prześladowany Jego Mistrz. Uczeń jest uobecnieniem tajemnicy Chrystusa. Oznacza to, iż sama istota bycia uczniem Chrystusa zostaje tajemnicą. Powołanie, proces stawania się uczniem otoczone są tajemnicą, bowiem w osobie ucznia urzeczywistnia się misterium życia boskiego. Poprzez życie ucznia więc powinien być objawiany Chrystus. W uczniu–chrześcijaninie powinien być widzialny Chrystus. Wspólnota Janowa doświadczała takiego modelu ucznia – ikony Chrystusa w osobie „ucznia umiłowanego" – w postaci, która pełni szczególną rolę w narracji Czwartej Ewangelii.

Na zakończenie można jedynie wyrazić nadzieję, iż zaprezentowana rozprawa ukazała wyjątkowy charakter modelu ucznia zawartego w sercu eklezjalnym Czwartej Ewangelii, czyli w Mowie pożegnalnej J 13,31-16,33.

Disciple as an Icon of Christ. Exegetical and Theological Study of Farewell Speech Jn 13:31 – 16:33

Summary

During the last few decades the research of John's Theology was rarely concerned with the subject of being a disciple. Compared with the research of Mark, the topic in the Fourth Gospel seemed to be minor. Considering the new literary approach of exegesis there was an interest in the characters of disciples as heroes of Gospel Narrative, nevertheless with the total lack of theological interpretation of essence of being a disciple. A multilateral analysis of the Fouth Gospel illustrates us its riches and allows us to get a new current sense for present readers and allows us to get a much deeper view of the topics which used to be taken as minor. In the lights of the research realized in this work we can say that the texts in the Fourth Gospel, especially the text of the Farewell Speech (Jn 13-17), contain the topics of being a disciple.

On one hand, we can notice an increasing interest in the detailed works related to the subject of a disciple, on the other hand there is fragmentariness or unilateral approach in the realized studies. Thus, the detailed analyses about the essence of being a disciple seem to be necessary on the basis of exegesis of pericope, which would cumulate the riches of the Fourth Gospel in a particular way. Undoubtedly, the pericope of a kind is the Farewell Speech (Jn 13,31-16,33), which is understood by the contemporary exegetes as a hermeneutical key to understand the Fourth Gospel, as well as narrative comments about the topics of a disciple.

The topic of research in the presented work is a detailed study of the subject of a disciple with a respect to Christ in the text of the Farewell Speech. The aim of the work is to mention the deepest relationship between the disciple and Christ. Detailed historical literary and exegetic analyses together with the theological interpretation of the text of the Farewell Speech (Jn 13,31-16,33) should support these aims.

The realized researches enable us to receive the answer for the important question: what is the image of a disciple described in the text of the Fourth Gospel, namely in its ecclesiological heart? Farewell Speech describes a disciple, whose face gets the signs of the Lord's face. Using different words, the person of disciple is dependent on the person of Christ. Christ is a source and a model of being a disciple. In conclusion, it is not possible to present all detailed elements of John's model of a disciple. They were derived from the text of the Farewell Speech and presented in the particular chapters of the work, especially in the last one which has a synthesizing character.

Skorowidz osobowy

Table of Contents

Spis treści